

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**El debate sobre la idea de progreso a partir de Kant y Arendt**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Mercedes Serraller Calvo**

**Director**

**Rafael V. Orden Jiménez**

**Madrid, 2019**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

# **El debate sobre la idea de progreso a partir de Kant y Arendt**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR  
Mercedes Serraller Calvo**

**DIRECTOR  
Rafael V. Orden Jiménez**

**Madrid, 2018**



# ÍNDICE

<b>RESUMEN .....</b>	<b>5</b>
<b>ABSTRACT .....</b>	<b>11</b>
<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>17</b>
<b>1. LA INTERPRETACIÓN ARENDTIANA DE LA TEORÍA DEL JUICIO DE KANT .....</b>	<b>21</b>
1.1. Primeros acercamientos de Arendt a la facultad del Juicio de Kant .....	21
1.2. La ‘Crítica del Juicio’ de Kant y sus reflexiones sobre el Juicio y la Ilustración .....	27
1.3. El juicio teleológico kantiano y sus implicaciones en la Geología y la Paleontología .....	43
1.4. La evolución de la concepción arendtiana de Juicio y de mal .....	47
1.5. La vida activa, la vida contemplativa y el rey filósofo .....	92
1.6. Las consecuencias políticas de la facultad de la imaginación .....	118
1.7. El análisis de la evolución de la concepción arendtiana del Juicio de Ronald Beiner y Paul Ricoeur .....	125
1.8. Críticas a la apropiación de la concepción kantiana de Juicio de Arendt .....	165
<b>2. EL PROGRESO EN KANT Y HANNAH ARENDT .....</b>	<b>183</b>
2.1. El progreso en Kant: esperanza, deber, plan oculto, asíntota, ¿paz perpetua? .....	183
2.2. Análisis críticos sobre la teoría del progreso de Kant .....	217
2.3. El progreso en Arendt .....	259
2.4. Cuestionamientos a la crítica arendtiana a la concepción de progreso de Kant .....	300
2.5. Coincidencias y divergencias entre Kant y Arendt .....	314
<b>3. EL PROGRESO EN LA HISTORIA: ALGUNAS TEORÍAS .....</b>	<b>319</b>
3.1. Recorrido por la historia del progreso .....	319
3.2. Críticas al progreso de principios del siglo XX: Spengler y García Morente .....	333
3.3. Críticas al concepto de progreso tras la Segunda Guerra Mundial: Koselleck, Löwith y Strauss. La visión dual de Maritain .....	348
3.4. La creencia en el progreso es cuestión de gusto: Bury y Collingwood .....	369

3.5. El concepto de progreso a principios del siglo XXI .....	373
<b>4. EL DIÁLOGO ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL SIGLO DEL HOLOCAUSTO .....</b>	<b>381</b>
4.1. El impacto del terremoto de Lisboa y del Holocausto.....	381
4.2. La Ilustración judía y sus herederos .....	383
4.3. El coste insoportable del progreso. Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno y las ruinas del siglo XX .....	390
4.4. Foucault y la encrucijada de la Ilustración, de la revolución y del progreso al final del siglo XX .....	433
4.5. Habermas, heredero de ‘toda’ la Ilustración alemana .....	445
4.6. Richard Rorty: un pragmático y el progreso .....	466
<b>CONCLUSIÓN .....</b>	<b>471</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>485</b>

## RESUMEN

Título: *El debate sobre la idea de progreso a partir de Kant y Arendt*

En este trabajo, abordamos la idea de progreso y el debate que ha suscitado desde que surge en la Ilustración. A pesar de que ha sido duramente cuestionada por el Holocausto, la idea de progreso sigue vigente a principios del siglo XXI y configura la concepción contemporánea de la política y de la economía en un mundo en el que se mantiene la hegemonía de Estados Unidos, eso sí, ahora amenazada por el desarrollo de los llamados países emergentes.

Para analizar la idea de progreso, partimos de Kant y de Hannah Arendt, ya que fue un tema de gran importancia en el pensamiento de ambos, al que llegan a partir de sus respectivas teorías del Juicio. A pesar de la influencia que Kant ejerció en Arendt, sobre todo en lo que respecta al Juicio, Arendt refuta la teoría kantiana sobre el progreso. Estudiamos la interpretación arendtiana del Juicio de Kant, para desentrañar a continuación sus respectivas teorías sobre el progreso, que ponemos en perspectiva con un recorrido por la historia del concepto y por su presencia en el debate público en la actualidad. Esta investigación finaliza con el análisis de Kant como representante de la Ilustración y de Arendt como pensadora política en el siglo del Holocausto. El diálogo entre estas dos tradiciones sigue hoy presente, mientras los ilustrados debaten con posmodernos y defensores de movimientos populistas.

Dilucidar por qué Arendt diverge de Kant en su concepción del progreso y si esta diferencia se debe a los momentos históricos tan particulares en los que ambos escriben, el siglo XX y La Ilustración, respectivamente, son dos de los objetivos principales de este trabajo. También se reflexiona sobre si esta diferencia es tan acusada como Arendt sostiene. En el estudio sobre la concepción arendtiana de Juicio de Kant, se analiza hasta qué punto la teoría del Juicio como base de una filosofía política que Arendt funda en Kant está ya presente en el autor de la *Crítica del Juicio*, y por qué Arendt elige a Kant y no a Aristóteles, cuando según coinciden autores como

Gadamer, la facultad de la *Phronesis* que desarrolla el Estagirita es más adecuada para los propósitos de Arendt.

Otro de los fines de esta investigación es desentrañar cómo se relaciona la concepción de *vita activa y contemplativa* de Arendt, más próxima a la de Kant que a la de Platón y Aristóteles, con su teoría del Juicio y con sus reflexiones sobre la política y el rey filósofo. Además, recorreremos la historia del concepto de progreso para reflexionar sobre su naturaleza: si es una realidad sobre la que se puede determinar su existencia o si es una creencia, y si su vigencia ha alcanzado su fin o puede estar haciéndolo.

Hemos tratado de responder a las preguntas antes planteadas sobre Kant y Arendt y sus respectivas teorías sobre el Juicio y el progreso, que la crítica ha analizado desde un punto de vista filosófico sin tener muy en cuenta aspectos históricos, sociológicos o de gusto o temperamento, y que no han sido tratadas de forma extensa, y creemos que hemos concretado los motivos por los que Arendt elige a Kant para desarrollar su teoría política. También hemos detallado la naturaleza del concepto de progreso.

Consideramos que Arendt elige a Kant para desarrollar su teoría política porque le ofrece el armazón teórico más cercano a sus intereses y objetivos: su concepción de lo público, ese espacio eminentemente humano en el que se desarrolla la política; la equiparación fundamental entre arte, belleza y política y su durabilidad respectiva; la importancia de la publicidad en política y del mundo de las apariencias; el Juicio como proveedor de ejemplos y base para una concepción de la ciencia política basada en los particulares (narraciones, ejemplos históricos), no en los universales (el concepto de proceso histórico, la Historia); el rechazo al rey filósofo y su defensa de la idea de que ni el Pensamiento ni el Juicio se circunscriben al filósofo, sino que todo hombre está llamado a cultivarlos, y la expresión de lo trágico asociada al Juicio. A estos aspectos, cabe añadir la concepción de individuo de Kant, basada en la subjetividad, independiente de todo condicionamiento natural, que funda la visión moderna, frente al concepto griego de que sólo los ciudadanos eran libres. Kant va,

además, más lejos que Aristóteles al considerar que para ser un buen ciudadano no hay que ser un hombre bueno.

No creemos que la *Crítica del Juicio* contenga el germen de una teoría política pero, aunque compartimos con Gadamer que su concepción del Juicio es eminentemente formal, nos parece que el análisis que hace Arendt enriquece la teoría política sin traicionar la concepción de *sensus communis* de Kant.

Consideramos que Arendt preferirá no restringir las actividades de la mente al modo de vida de los filósofos, a la vida contemplativa. A nuestro juicio, Arendt quiso mantener la aporía y las dudas sobre las relaciones entre la vida activa y la vida contemplativa hasta el final. Compartimos con Beiner que Arendt no propone una sino dos teorías del Juicio: hasta 1971, el Juicio se considera desde la óptica de la vida activa. A partir de entonces, se considera desde el punto de vista de la vida del espíritu. El foco cambia del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo del historiador. Su función deviene ontológica, en la medida en que defiende que no existe más que una facultad de juzgar, presente en distintas circunstancias. No existe una facultad distinta que pueda identificarse con el juicio político; sólo existe la capacidad ordinaria del Juicio que ahora se dirige a los acontecimientos políticos.

El Juicio tiene la función de enraizar al hombre en un mundo que, sin él, carecería de sentido y de realidad existencial. En el planteamiento más tardío, se describe como la “superación” o la “salida” de un *impasse*, el problema de la libertad humana y su relación con la voluntad. Éste es, constata Arendt, el mensaje principal de los escritos políticos de Kant. Arendt cree que la función contemplativa del espectador que juzga suplanta la desacreditada función contemplativa del filósofo. La vida del espíritu no logra su última realización, como entre los antiguos, en la visión de la metafísica, sino en el placer desinteresado del historiador, poeta o narrador que juzga.

Kant sabe que el progreso es un concepto que no se puede demostrar, pero considera que es una obligación moral creer en él. Arendt se rendirá a la fuerza del



concepto histórico pero mostraremos cómo, al contrario, considera que es una obligación moral y filosófica no creer en él. Señala que en Kant se da la contradicción de que el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad humana exige que cada uno de nosotros sea visto en su particularidad, y como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, considera que la misma idea del progreso contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. El progreso significa que la Historia nunca tiene fin y el fin de la Historia está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador.

Algunos autores defienden que no hay tal separación entre la moral y la Filosofía de la Historia kantianas, es decir, que en último término no habría tales diferencias entre Kant y Arendt. Consideramos que la clave para suavizar las divergencias reside en la importancia que ambos confieren al entusiasmo del espectador que Kant detecta en la Revolución Francesa, que para Kant es la última prueba de la existencia del progreso moral, y para Arendt un elemento que sustenta su teoría del Juicio en la que no cabe el progreso de la especie sino la dignidad del juicio de cada individuo. Sostenemos así que un importante factor que acerca a Arendt a Kant es, precisa y paradójicamente, el posible progreso moral de la humanidad. La dimensión intersubjetiva que desarrolla Kant y que le permite afirmar que hay progreso moral se sitúa en la conciencia de los espectadores, de un modo de pensar que es en sí mismo una prueba de ese progreso. Para Arendt, este entusiasmo del espectador descansa en la dimensión intersubjetiva del Juicio y es la prueba del valor único e intransferible del juicio de cada hombre sobre la Historia, precisamente de su dignidad como individuo.

Concluimos, con Bury y Collingwood, que el progreso se mueve en el terreno del gusto y las creencias. Compartimos con Bury que es una creencia. Su realización no depende de la voluntad humana, en línea con el destino, la Providencia o la inmortalidad y a diferencia de la libertad, el socialismo o la igualdad. Collingwood

señala que las teorías del progreso y de la decadencia no son inamovibles en ningún periodo de la Historia, lo que sugiere que no son cuestión de hecho sino hábitos mentales, maneras de concebir las cosas, cuestión de temperamento, de gusto.

Kant y otros ilustrados consideraban que la no creencia en el progreso es perjudicial. En el siglo XVIII, el desafío al que se enfrentó la idea de progreso fue el terremoto de Lisboa, un desastre natural. Sin embargo, creemos que a partir de la Revolución Industrial y, sobre todo, en el siglo XX tras el Holocausto, se entiende, por el contrario, que la creencia en el progreso es perjudicial. Recorremos lo que han dicho sobre este particular Spengler y García Morente a principios del siglo XX, seguidos de las críticas tras la Segunda Guerra Mundial de Koselleck, Löwith y Strauss y la visión dual de Maritain. Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno reflexionarán sobre el coste insoportable del progreso. Entre estos autores, el que más influye a Arendt es Benjamin, con quien comparte la visión de la fuerza salvadora de la narración de historias.

También analizaremos la controversia sobre Ilustración y progreso de la mano de Habermas, Foucault y Rorty. En la actualidad, coexisten ambas posturas en el debate público, en el que siguen enfrentándose ilustrados y antiilustrados, estos últimos, ahora posmodernos o populistas, que esgrimen por una parte las conquistas sociales de las últimas décadas, y por otra, los horrores de los siglos XX y XXI como argumentos, mientras el debate, como casi todos, se ha politizado, y son muchas las voces que consideran que conservadores y liberales defienden el progreso, y que la izquierda lo niega.



## ABSTRACT

Title: *The debate of the idea of Progress starting from Kant and Arendt*

In this work we approach the idea of Progress and the debate that it has created since it arised in the Enlightenment. Although it has been harshly questioned by the Holocaust, the idea of Progress is still in force at the beginning of the 21st century and shapes the contemporary conception of politics and economy in a world in which the United States keeps the hegemony yet it is now threatened by the development of the so-called emerging markets.

To analyze the idea of Progress, we start with Kant and Hannah Arendt, since it was a topic of great importance in the thinking of both, which they come from their respective theories of Judgement. Despite the influence that Kant exercised in Arendt, especially in regard to the Judgement, Arendt refutes the Kantian theory of Progress. We start with the Arendt interpretation of Kant's Judgement, to unravel their respective theories about Progress, which we put into perspective with a tour of the history of the concept and its presence in the public debate today. This research ends with the analysis of Kant as a representative of the Enlightenment and Arendt as a political thinker in the century of the Holocaust. The dialogue between these two traditions is still present today, while the enlightened debate with postmodernists and advocates of populist movements.

To elucidate why Arendt diverges from Kant in her conception of Progress and if this difference is due to the particular historical moments in which both write: the the twentieth century and th Enlightenment, are two of the main objectives of this work. It also reflects on whether this difference is as marked as Arendt points. In the study of the Arendtian conception of Kant's Judgement, the extent to which the theory of Judgement as a base of a political philosophy that Arendt founds in Kant is already present in the author of the *Critique of Judgement* and why Arendt chooses Kant and not Aristotle, when according to authors like Gadamer, the *Phronesis* faculty that develops the Stagirite is more suitable for the purposes of Arendt.

Another goal of this investigation is to elucidate how Arendt's conception of active and contemplative *vita*, closer to that of Kant than to that of Plato and Aristotle, relates with his theory of Judgement and with his reflections on politics and religion and the topic of the Philosopher King. In addition, we go through the history of the concept of Progress to reflect on its nature: if it is a reality on which its existence can be determined or if it is a belief and if its validity has reached its end or it may be doing so.

We have tried to answer the questions raised above about Kant and Arendt and their respective theories about Judgement and Progress, which critics have analyzed from a philosophical point of view without taking much into account historical, sociological or taste or temperament aspects, and that they have not been treated extensively, and we believe that we have specified the reasons why Arendt chose Kant to develop his political theory. We have also detailed the nature of the concept of Progress.

We consider that Arendt chooses Kant to develop his political theory because he offers the theoretical framework closest to her interests and objectives: his conception of the public, that eminently human space in which politics develops; the fundamental equation among art, beauty and politics and their respective durability; the importance of publicity in politics and the world of appearances; the Judgement as provider of examples and basis for a conception of political science based on individuals (narratives, historical examples), not on universals (the concept of historical process, History); the rejection of the Philosopher King and his defense of the idea that neither Thought nor Judgement are circumscribed to the philosopher, but that every man is called to cultivate them, and the expression of the tragic associated with the Judgement. To these aspects we must add Kant's conception of the individual, based on subjectivity, independent of any natural conditioning, which founds the modern vision, in contrast to the Greek concept that only citizens were free. Kant goes further than Aristotle to consider that to be a good citizen you do not have to be a good man.

We do not believe that the *Critique of Judgement* contains the germ of a political theory but, although we share with Gadamer that its conception of Judgement is eminently formal, it seems to us that Arendt's analysis enriches political theory without betraying Kant's conception of *sensus communis*.

We consider that Arendt will prefer not to restrict the activities of the mind to the way of life of the philosophers, to the contemplative life. In our opinion, Arendt wanted to maintain the aporia and doubts about the relationship between the active life and the contemplative life until the end. We share with Beiner that Arendt does not propose one but two theories of Judgement: until 1971, Judgement is considered from the perspective of the active life. From then on, it is considered from the point of view of the life of the spirit. The focus shifts from representative thinking and the broad mentality of political actors to the viewer and to the retrospective judgement of the historian. Its function becomes ontological, insofar as it defends that there is only one faculty of judging, present in different circumstances. There is no distinct faculty that can be identified with political judgement; there is only the ordinary capacity of the Judgement that now addresses political events. Political judgement gives men a sense of hope that helps them sustain their action when faced with tragic barriers.

Judgement has the function of rooting man in a world that, without it, would lack meaning and existential reality. In the later approach, it is described as the "overcoming" or "exit" of an *impasse*, the problem of human freedom and its relation to the will. This is, according to Arendt, the main message of Kant's political writings. Arendt believes that the contemplative function of the spectator who judges supplants the discredited contemplative function of the philosopher. The life of the spirit does not achieve its ultimate realization, as among the ancients, in the vision of metaphysics, but in the disinterested pleasure of the historian, poet or narrator who judges.

Kant knows that Progress is a concept that cannot be demonstrated, but considers that it is a moral obligation to believe in it. Arendt will surrender to the force of the historical concept but we will show how, on the contrary, she considers that it is

a moral and philosophical obligation not to believe in it. She points out that in Kant there is the contradiction that infinite Progress is the law of the human species and, at the same time, human dignity demands that each of us be seen in its particularity, and as such, as a reflection of humanity in general; but without any comparison and regardless of time. In other words, she considers that the very idea of Progress contradicts the Kantian notion of the dignity of man. Progress means that History never comes to an end and the end of History is at infinity. There is no place we can place ourselves and look back with the nostalgic gaze of the historian.

Some authors argue that there is no such separation between morality and the Kantian Philosophy of History, that is, that ultimately there would be no such differences between Kant and Arendt. We consider that the key to soften the divergences lies in the importance that both give to the enthusiasm of the viewer that Kant detects in the French Revolution, which for Kant is the last proof of the existence of moral progress, and for Arendt an element that supports her theory of Judgement in which the progress of the species does not fit but the dignity of the judgement of each individual. We maintain that an important factor that brings Arendt closer to Kant is, precisely and paradoxically, the possible moral progress of humanity. The intersubjective dimension that Kant develops and that allows him to affirm that there is moral progress is situated in the consciousness of the spectators, of a way of thinking that is in itself a proof of that progress. For Arendt, this enthusiasm of the viewer rests on the intersubjective dimension of the Judgement and is the proof of the unique and non-transferable value of each man's judgement on History, precisely of his dignity as an individual.

We conclude, with Bury and Collingwood, that Progress moves in the field of taste and belief. We share with Bury that it is a belief. Its realization does not depend on the human will, in line with destiny, Providence or immortality and unlike freedom, socialism or equality. Collingwood points out that the theories of Progress and decadence are not fixed in any period of History, which suggests that they are not a

matter of fact but mental habits, ways of conceiving things, a matter of temperament, of taste.

Kant and other enlightened thinkers considered that the non belief in Progress is harmful. In the 18th century, the challenge faced by the idea of Progress was the Lisbon earthquake, a natural disaster. However, we believe that from the Industrial Revolution and, above all, in the 20th century after the Holocaust, it is understood, on the contrary, that the belief in Progress is harmful. We go through what was said about this particular by Spengler and García Morente at the beginning of the 20th century, followed by the criticisms made by Koselleck, Löwith and Strauss after the Second World War and the dual vision of Maritain. Walter Benjamin, Horkheimer and Adorno will reflect on the unbearable cost of Progress. Among these authors, Benjamin had the greatest influence on Arendt. They share the vision of the saving strength of storytelling.

We will also analyze the controversy about Enlightenment and Progress in the hands of Habermas, Foucault and Rorty. At present, both positions coexist in the public debate, in which enlightened and anti-enlightened thinkers continue to discuss, the latter, now postmodern or populist, wielding on the one hand the social gains of recent decades, and on the other, the horrors of the XX and XXI centuries as arguments, while the debate, like almost all, has been politicized, and there are many voices that consider that conservatives and liberals defend Progress, and that the left denies it.





## INTRODUCCIÓN

La idea de progreso surge en la Ilustración y ha sido contestada desde su nacimiento. Vamos a analizar este debate, que se ha mantenido a lo largo del tiempo, y cómo esta idea sigue vigente en la actualidad a pesar de los desafíos a los que se ha enfrentado, en primer lugar, la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. El concepto de progreso está hoy muy presente en la economía y en la política, en un mundo globalizado en el que la hegemonía de Occidente y de Estados Unidos se ve amenazada por los llamados países emergentes, pero sigue presente y configura la visión del mundo contemporánea, mientras sus detractores alertan sobre las desigualdades que persisten y sobre las amenazas al planeta que supone el avance industrial y tecnológico descontrolado.

Este recorrido lo realizamos a partir de la idea de progreso en Kant y Arendt. La teoría del progreso moral de Kant es una de las más influyentes de la Ilustración y tiene en cuenta además los fenómenos que más impacto produjeron en la época, el terremoto de Lisboa de 1755 y la Revolución Francesa. Para Kant, una catástrofe natural no tiene ninguna implicación moral, pero la Revolución Francesa, a pesar de sus sombras, le ofrece la *prueba* de la existencia de progreso moral por la disposición moral que revela la simpatía que raya en el entusiasmo del espectador desinteresado.

El filósofo que más influyó en Arendt fue Kant y plantea a partir de la *Crítica del Juicio* su teoría del Juicio como facultad política, que Kant no desarrolló. La forma en que Arendt utiliza libremente la *Crítica del Juicio* ha sido criticada por distintos autores y porque lo hace además en detrimento de Aristóteles, cuya reflexión sobre la *Phronesis* parecería, a juicio de algunos de sus críticos, pero también de quienes valoran positivamente la apropiación de Kant, en principio, más adecuada para los fines de la pensadora. Pero es que el diálogo con Kant es constante a lo largo de su vida y le ofrece los puntos que más le interesan: su concepción de lo público, ese espacio eminentemente humano en el que se desarrolla la política; la expresión de lo trágico asociada al Juicio, y la idea de que ni el Pensamiento ni el Juicio se circunscriben al filósofo, sino que todo hombre está llamado a cultivarlos. A estos

aspectos cabe añadir la concepción de la libertad del individuo de Kant, que funda la visión moderna, frente al concepto griego.

La idea de progreso en Kant se encuentra ya en la *Crítica del Juicio* en el desarrollo del concepto de finalidad y será analizada pormenorizadamente en sus escritos sobre Filosofía de la Historia, en concreto, “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”, “Recensiones sobre la obra de Herder ‘Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad’”, “Probable inicio de la historia humana”, “Sobre la paz perpetua”, “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” y otras partes de *El conflicto de las facultades*. En conjunto, estos escritos superan apenas las cien páginas. Para Kant, el desarrollo de la finalidad del hombre conduce al progreso, pero no del individuo, sino de la especie, de lo que se benefician las generaciones posteriores.

Arendt dedicará al progreso algunas páginas de *Los orígenes del totalitarismo* como concepto clave para el desarrollo del fenómeno totalitario y en *La condición humana* reflexionará sobre el desfase que se revela en el siglo XX entre el progreso técnico y científico y el moral, de cómo ha llegado un punto en el que el hombre no es capaz de reflexionar sobre las cosas que es capaz de hacer, temas que también trata en *Entre el pasado y el futuro*. Presumimos que el análisis filosófico del concepto y la crítica al progreso en Kant los iba a acometer en la tercera parte de *La vida del espíritu*, “El Juicio”, pero falleció justo cuando la iba a empezar a escribir. La crítica a Kant queda en un par de páginas de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, recopilatorio de cursos que impartió Arendt y que serían una especie de borrador de “El Juicio”. En el *Postscriptum* a “El Pensamiento”, primera parte de *La vida del espíritu*, y en la última página que tenía preparada en la máquina de escribir aparecen dos citas, de la *Farsalia* y del *Fausto* de Goethe, que indican que proyectaba realizar una crítica al progreso a partir de una glosa del juicio del espectador que se sitúa del lado de los perdedores y de una loa a la dignidad del hombre frente a lo que cabría denominar la falacia metafísica de la Historia.

Juicio, Historia y progreso están estrechamente unidos, ya que para Arendt el Juicio es la facultad que analiza el pasado. Su refutación de la idea de progreso en Kant es filosófica, pero creemos que está motivada en parte por el tiempo en que le tocó vivir. Arendt no ligará únicamente sus posiciones a estos acontecimientos históricos ni lo hará de forma tan explícita como hicieron Benjamin, Horkheimer y Adorno.

La confrontación entre la idea de progreso en Kant y Arendt no ha sido tratada extensamente por otros autores. Hasta donde hemos podido conocer, sólo la analizan con cierto detenimiento Beiner, Ricoeur, Rivera de Rosales, Zagarra, Ujaldón y Anderson-Gold. Esta última cita a varios autores estadounidenses de las últimas décadas que han planteado una crítica al progreso en Kant próxima a los argumentos de Arendt, aunque parece ser que algunos de ellos no citan a Arendt. También reflexiona sobre el progreso en Kant y la dignidad del hombre Villacañas.

De la mano de estos autores, intentaremos determinar hasta qué punto las divergencias entre Kant y Arendt respecto al progreso son tantas como Arendt afirma.

Además, haremos un breve recorrido por el concepto de progreso en la Historia y reflexionaremos, con Bury o Collingwood, sobre si se trata de un principio no demostrable que obedece a una cuestión de gusto, de la época y de sus corrientes de pensamiento y de cada filósofo, y veremos que tanto su afirmación como su negación plantean consecuencias morales variadas e, incluso, contradictorias.

Kant sabe que el progreso es un concepto que no se puede demostrar, pero veremos cómo afirma su existencia, ya que considera que es una obligación moral creer en él. Arendt se rendirá a la fuerza del concepto histórico, pero mostraremos cómo, al contrario, considera que es una obligación moral y filosófica no creer en él.

Veremos de la mano de Spengler y García Morente cómo los primeros cuestionamientos de la idea de progreso surgen a principios del siglo XX en las proximidades de la Primera Guerra Mundial. Pero el propio Bury, que escribe nada más acabar la contienda, constata que el concepto sigue dominando la época. El verdadero desafío lo plantearán la Segunda Guerra Mundial y el Holocausto. Recorreremos las

reflexiones sobre el coste insoportable del progreso de otros filósofos judíos como Walter Benjamin, Horkheimer, Adorno, Löwith y Strauss, así como la visión dual del concepto de Maritain. Entre estos autores, el que más influye a Arendt es Benjamin, con quien comparte la visión de la fuerza salvadora de la narración de historias. Este debate está íntimamente relacionado con el cuestionamiento de la Ilustración, del que también participarán más adelante Foucault, Habermas, y Rorty.

Dilucidaremos hasta qué punto las dos posturas, a favor y en contra del progreso, coexisten hoy en el debate público de la mano del debate entre Steven Pinker y John Gray. Se mantiene una negación apasionada como herederos de los horrores del siglo XX, posición también influida por la crisis económica de principios del siglo XXI, el caso de Picketty, y todavía deudora de las distopías que surgen desde finales del siglo XIX contra la industrialización y la técnica, hoy ampliadas por el ecologismo. Este clima, además, se ha desarrollado en relación con la utopía comunista, que los abusos del estalinismo o de Mao no han acallado. De hecho, la contienda se ha politizado y algunas voces sostienen que los defensores del progreso son hoy conservadores y liberales y sus detractores se sitúan en la izquierda.

Veremos cómo a pesar de todos los males del siglo XX y el rechazo de la idea de progreso que han suscitado emergen con fuerza voces de filósofos, científicos y periodistas que defienden que, a pesar de las cotas insondables de terror que se han vivido y de las desigualdades e injusticias que se siguen padeciendo en el siglo XXI, se vienen produciendo unas conquistas sociales y ciudadanas que prueban que existe progreso moral.

## 1. LA INTERPRETACIÓN ARENDTIANA DE LA TEORÍA DEL JUICIO DE KANT

### 1.1. Primeros acercamientos de Arendt a la facultad del Juicio de Kant

Vamos a analizar en primer lugar la influencia del concepto de la facultad del Juicio de Kant en Arendt y, en el siguiente capítulo, trataremos el concepto de progreso en ambos autores. Esto nos permitirá abordar de manera extensa los dos temas, aunque habrá abundantes alusiones cruzadas entre uno y otro dada su estrecha relación. La reflexión política sobre el Juicio que hará Arendt concluye en el progreso: en su afirmación en Kant y en su negación en Arendt.

Trazaremos el recorrido que sigue la facultad del Juicio de Kant en la obra de Arendt para más adelante profundizar en lo que dijo Kant y en los recovecos de la reflexión de Arendt al respecto, que han sido aplaudidos, pero también muy criticados, como veremos. Antes de la Segunda Guerra Mundial, Hannah Arendt (Hannover, 1906) había escrito su tesis doctoral sobre *El concepto del amor en San Agustín* y había tratado temas sobre política judía que en aquel momento no publicó (*Rahel Varnhagen, Escritos judíos*), trabajos que muestran su interés por la acción y la política. Pero no será hasta su llegada a EEUU en 1941 como apátrida cuando empiece a dar forma y a editar textos previos y a escribir sus obras más importantes, que muestran ya en su plenitud creativa sus reflexiones sobre la política y sobre los males que ésta sufre en el siglo XX y las posibles causas de este fenómeno, en primer lugar, *Los orígenes del totalitarismo* (1951), seguida de *La condición humana* (1958).

En su relato sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961, que cubrió como corresponsal de *The New Yorker*, Arendt subrayó la ausencia de la capacidad de pensar y de juzgar que detectó en el acusado. Entonces, empezó a matizar la concepción kantiana del mal radical que había defendido (*Los orígenes del totalitarismo*) con una nueva teoría que consideró más adecuada al fenómeno totalitario: el mal banal, que acuñó en *Eichmann en Jerusalén*. A partir de entonces, también su interés en la facultad del Juicio de Kant se convierte en el motor de toda su obra. Este impacto del

proceso a Eichmann lo reconoce Beiner<sup>1</sup>, que apunta que “este incidente de la *experiencia viva* precipitó sus esfuerzos para teorizar la naturaleza del Juicio”. *Eichmann en Jerusalén* causó una agria polémica sobre asuntos relacionados precisamente con el Juicio, lo que para Arendt mostraba “hasta qué punto los hombres de nuestro tiempo están preocupados por la cuestión del juicio humano”<sup>2</sup>. Eso sí, no desde un ángulo nihilista o cínico, como cree que cabría esperar, sino desde una “extraordinaria confusión sobre las más elementales cuestiones morales, de tal manera que parece que, en nuestros tiempos, lo último que verdaderamente cabe esperar, en estas materias, es la existencia de un cierto instinto moral”<sup>3</sup>.

En *Los orígenes del totalitarismo* (1951), Arendt analiza cómo la distorsión del Pensamiento o su misma ausencia formaron parte del caldo de cultivo del totalitarismo. Pero, ya en *La condición humana* (1958), vemos una preocupación por el Juicio y una reflexión sobre el significado último del Juicio en Kant que retomará en sus últimos escritos.

Donde el orgullo humano sigue intacto, se toma la tragedia más que la absurdidad como contraste de la existencia humana. Su mayor representante es Kant, para quien la espontaneidad del actuar y las concomitantes facultades de la Razón Práctica, incluyendo la fuerza del Juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta<sup>4</sup>.

De hecho, el primer abordaje de los temas del Juicio lo realiza Arendt en el ensayo “Compresión y política”, publicado en 1953 en *Partisan Review* y que recoge *De la historia a la acción*. Señala que las maldades del totalitarismo “han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”<sup>5</sup>. Pero apunta que esta crisis no se originó con el totalitarismo, sino que anida

---

<sup>1</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 170-1.

<sup>2</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 429.

<sup>3</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 429.

<sup>4</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 274.

<sup>5</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 32.

en la tradición occidental. El totalitarismo “ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio”<sup>6</sup>.

Arendt empieza a reflexionar a fondo sobre el Juicio en *Eichmann en Jerusalén* y, sobre la controversia que originó el libro, en el *Postscriptum* (1965) añadido en la segunda edición, y en la conferencia “*Personal Responsibility under Dictatorship*” (*The Listener*)<sup>7</sup>. Pero es que incluso la primera versión de las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, el trabajo central sobre la teoría del Juicio de Kant, data de 1964, es decir, es anterior al *Postscriptum* a *Eichmann en Jerusalén*. Sus reflexiones sobre el Juicio también encuentran un acomodo importante en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, publicados entre 1954 y 1968 y reunidos como volumen en orden cronológico según su publicación en 1968. Los primeros ensayos (“La tradición y la época moderna”, “El concepto de historia: antiguo y moderno”, “¿Qué es la autoridad?”, “¿Qué es la libertad?” y “La crisis en la educación”) tratan sobre la acción, la *vita activa* en la polis desde la tradición clásica, y reflexionan sobre su ruptura en Occidente con la Modernidad y su imposibilidad entonces, en el siglo del totalitarismo. Son los mismos temas que analizan *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*. Y, en los siguientes escritos que recoge *Entre el pasado y el futuro* (especialmente en “La crisis en la cultura: su significado político y social”, “Verdad y política”), ya irrumpe con fuerza el tema del Juicio en Kant. “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, último ensayo de *Entre el pasado y el futuro*, reflexiona sobre la ciencia y los avances técnicos, como en el prólogo a *La condición humana*, que Arendt no cree que marchen parejos con el progreso moral del hombre.

Todos estos análisis sobre el Juicio confluyen en la última obra de Arendt, *La vida del espíritu*, e iban a ser delimitados en la tercera parte, “El Juicio”, que empezó a escribir justo cuando falleció. Las dos primeras partes, “El Pensamiento” y “La Voluntad” y, sobre todo, el *Postscriptum* a “El Pensamiento” y las dos citas que llegó a

---

<sup>6</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 41.

<sup>7</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 171.



plantear como inicio de “El Juicio”, de Lucano y de Goethe, ofrecerán pistas sobre lo que pretendía escribir. Una pieza fundamental serán las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, cuya primera versión, como hemos señalado, data de 1964 (en la Universidad de Chicago) y que fue agrandando en Chicago (1965) y en la *New School for Social Research* en Nueva York (1966) y que dictó por primera vez en la *New School* en 1970. Para la primavera de 1976, iba a impartir en la *New School* un nuevo ciclo sobre la *Crítica del Juicio*, según señala Beiner, pero Arendt falleció en diciembre de 1975<sup>8</sup>.

Arendt defenderá que nadie ha hablado del Juicio antes que Kant. En otras ocasiones (*Postscriptum* a “El Pensamiento”, *La vida del espíritu*), matiza que hasta Kant el Juicio no se convirtió en un tema de interés para un pensador de primer orden. Entendemos que Arendt se refería, por una parte, a que durante el siglo XVIII se escribieron numerosos estudios sobre su vertiente estética, denominada *gusto*, el caso de Baumgartner, además de los precedentes de Cicerón y Gracián, pero que nadie exploró esta facultad en profundidad y con éxito. Kant sostendrá que lo bello agrada universalmente pero sin concepto. Su defensa de su universalidad se dirige contra los empiristas ingleses, y su tesis de que ésta no se apoya en concepto alguno, sino en el gusto, se opone al racionalismo de los teóricos alemanes, que defendían una ciencia de lo bello. Su definición de gusto es la facultad de juzgar lo bello.

Respecto al juicio político, Arendt admitirá en una ocasión su presencia en Grecia, en concreto, en Aristóteles, como veremos más adelante, pero se decantará por Kant porque, según defenderemos, sólo él le ofrece todos los componentes que busca para su teoría.

En lo que atañe a las implicaciones políticas de la obra de Kant, Arendt parte primero del interés que percibe en Kant en este asunto a lo largo de su vida para defender que, por mucho que pueda considerarse que la última parte de su obra, la dedicada a asuntos políticos, no está a la altura del resto de su producción, estos asuntos le preocuparon siempre, incluso en el período precrítico. A los que dicen que

---

<sup>8</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 10.

estas obras son fruto de un periodo de declive de las facultades mentales de Kant, Arendt les remite a *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, escrito de juventud donde ya aparecen estas inquietudes aunque, a su juicio, Kant se dio cuenta demasiado tarde de que la política era algo distinto de lo social, parte integrante de la condición del hombre en el mundo. Estos intereses permanecieron a lo largo de la empresa crítica, pero ésta los apartó, y cuando volvió a ellos habían experimentado ciertos cambios. Treinta años más tarde de embarcarse en las *Críticas*, Kant escribe *La metafísica de las costumbres* que se iba a llamar “Crítica del gusto moral” cuando anunció, antes de 1770, su intención de escribirla, recoge Arendt<sup>9</sup>. Al volver a trabajar en la Tercera Crítica, la llamó al principio “Crítica del gusto”. Según Arendt, tras la cuestión del gusto, Kant descubrió una facultad totalmente nueva, el Juicio, y sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esa nueva facultad. Es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo bello y lo feo, pero la cuestión moral del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el Juicio, sólo por la Razón, apunta Arendt<sup>10</sup>.

La pensadora no cree que Kant pensara escribir una cuarta crítica<sup>11</sup>, sino que la que faltaba era la tercera, que contendría el germen de una teoría política. Así, señala que es la única que escribió de forma espontánea. Según Arendt, al final de su vida, a Kant le quedaban dos temas por tratar. Primero, la sociabilidad del hombre, el hecho de que ningún hombre puede vivir solo y que los hombres son interdependientes, no sólo por sus necesidades y preocupaciones, sino debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad, como señala Kant en *Reflexiones sobre Antropología*: “La compañía es indispensable para el pensador”. Este concepto es clave, subraya Arendt, para comprender la primera parte de la *Crítica del Juicio*, que defiende que fue escrita para responder a una cuestión abordada en el período precrítico. En *Observaciones acerca de lo bello y lo sublime*, el tema de la

---

<sup>9</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 26-8. Tomado de Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's 'Critique of Practical Reason'*, Chicago, University of Chicago Press, 1960, 6.

<sup>10</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 26-8.

<sup>11</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 22.

sociabilidad ya era moderadamente clave. Cabe recordar que la *Crítica del Juicio* se divide también en lo bello y lo sublime<sup>12</sup>.

El otro tema que le quedaba pendiente a Kant, según Arendt, es central para la segunda parte de la *Crítica del Juicio*: por qué es necesario que existan hombres, al que se refieren sus tres famosas preguntas: qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me cabe esperar. Y que está estrechamente relacionado con la pregunta que planteaban Leibniz, Schelling y Heidegger: por qué hay algo más bien que nada. Arendt señala que esta cuestión no pregunta por una causa sino por un fin. Como se deduce en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, nos preguntamos cuestiones como cuál es el propósito de la Naturaleza porque somos seres finalistas que proyectamos las intenciones y los fines y pertenecemos a la Naturaleza<sup>13</sup>. Se puede contestar a nuestra perplejidad a este interrogante sin respuesta que está en nuestra naturaleza empezar, actuar desde cero.

Para Arendt, los vínculos entre las dos partes de la *Crítica del Juicio* son frágiles pero existen y su relación con la política es más estrecha que en las críticas precedentes, y subraya que en ninguna de las dos partes habla Kant del hombre como ser inteligible o cognoscente. Así, el término “verdad” no aparece. La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son y cómo viven en sociedad; la segunda, de la especie humana. La diferencia decisiva entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio* estriba en que las normas morales de la primera son válidas para todos los seres inteligentes, mientras que las de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la Tierra<sup>14</sup>. Esta particularidad de la *Crítica del Juicio* interesará especialmente a Arendt y reafirmará sus vínculos con las reflexiones sobre el Juicio de Kant, como veremos más adelante.

El segundo vínculo entre las dos partes de la *Crítica del Juicio*, apunta Arendt, radica en que la facultad de juzgar se ocupa de los particulares, que en relación con lo

---

<sup>12</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 28-9.

<sup>13</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 30-31.

<sup>14</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 33.

universal encierran algo contingente, y lo universal es normalmente aquello con lo que opera el Pensamiento. Los particulares son de dos clases. En la primera parte de la *Crítica del Juicio*, se tratan los objetos del Juicio propiamente dichos, como un objeto al que calificamos como bello sin ser capaces de subsumirlo bajo una categoría general de belleza, ya que no disponemos de una regla que pueda ser aplicada. La otra clase de particular, tratada en la segunda parte, es la imposibilidad de derivar un producto particular de la Naturaleza a partir de causas generales, de comprenderlo. La solución es introducir el principio teleológico, de los fines en los productos de la Naturaleza, como principio heurístico para investigar leyes particulares de la Naturaleza que, sin embargo, no hacen más concebible el modo como vienen a la existencia. No se trata del juicio de lo particular, sino de que un sujeto es la Naturaleza, aunque Kant, señala Arendt, interpreta la Historia también como una parte de la Naturaleza: es la historia de la especie humana en tanto que pertenece a las especies animales sobre la Tierra. Su intención es descubrir un principio de conocimiento más que un principio de Juicio. Arendt defiende que todos estos temas –lo particular, hecho natural o acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes por sus facultades mentales- son temas de importante significado político que preocuparon a Kant antes y que los retomó tras concluir su empresa crítica<sup>15</sup>.

## **1.2. La ‘Crítica del Juicio’ de Kant y sus reflexiones sobre el Juicio y la Ilustración**

La preocupación por el Juicio está presente en la obra de Arendt desde el principio, como hemos visto en el apartado anterior, y empieza a ser el centro de sus intereses en *Eichmann en Jerusalén*. Arendt defiende que nadie ha tratado el tema de Juicio en profundidad antes que Kant y que no fue un interés sólo del final de su obra. Así, considera que es la única *Crítica* que escribió de forma espontánea para tratar dos temas pendientes: la sociabilidad del hombre y por qué es necesario que existan

---

<sup>15</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 34-5.

hombres, y que los vínculos entre las dos partes son frágiles pero existen: la primera trata cómo viven los hombres en sociedad y la sociabilidad como condición para ejercer el Juicio, y la segunda, la especie. La *Crítica del Juicio*, además, subraya Arendt, es la única que se ocupa sólo de los seres humanos sobre la Tierra. Fuera o no espontánea la escritura de la *Crítica del Juicio* como creía Arendt, lo cierto es que supone una síntesis, puente, “medio de enlace” en palabras de Kant<sup>16</sup>, y culminación de las dos *Críticas* precedentes. El Juicio actúa como un término medio entre el entendimiento o facultad de conocer y la Razón o facultad de desear. Kant sostiene que el Juicio, como las otras dos facultades, encierra para sí un principio a priori. Y dentro de las dos partes principales de la Filosofía, la teórica y la práctica, se sitúa en la teórica<sup>17</sup>. Kant define el Juicio como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. Distingue entre juicio determinante y juicio reflexionante. En el determinante, lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado y el juicio subsume en él lo particular. En el reflexionante, sólo es dado lo particular, sobre el cual debe encontrar lo universal<sup>18</sup>. Éste es el que interesará a Arendt. Kant señala que como el concepto de un objeto, en cuanto que encierra la base de la realidad de ese objeto, se llama el fin, y como la concordancia de una cosa con aquella cualidad de las cosas que sólo es posible según fines se llama la finalidad de la forma de las mismas, el principio del Juicio, con relación a la forma de las cosas de la Naturaleza bajo leyes empíricas en general es la finalidad de la Naturaleza en su diversidad. La finalidad de la Naturaleza es pues un particular concepto a priori que tiene su origen solamente en el juicio reflexionante, pues atribuir a los productos de la Naturaleza una relación en ellos de la Naturaleza con fines no se puede hacer: se puede tan sólo usar ese concepto para reflexionar sobre ella, refiriéndose al enlace de los fenómenos en ella que es dado según leyes empíricas. Kant apunta que ese concepto es también completamente distinto de la finalidad práctica, aunque es pensado según una analogía con la misma<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 86.

<sup>17</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 89.

<sup>18</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 89-90.

<sup>19</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 91-2.

Según López Molina, Kant convierte la *Crítica del Gusto* en la *Crítica del Juicio* en el momento en el que desarrolla la antinomia del gusto, esto es, la dialéctica de la facultad de juzgar estética, cuando atisba por primera vez la relación entre sentimiento de placer-displacer, la facultad de juzgar y el principio de finalidad, momento en el que escribe la “Primera introducción”<sup>20</sup>. López Molina entiende la *Crítica del Juicio* es una parte fundamental del sistema de la Razón Pura<sup>21</sup>.

Según Kant, lo subjetivo en una representación que no puede llegar a ser elemento de conocimiento es el placer o el dolor que con ella va unido y puede ser el efecto de algún conocimiento. La finalidad de una cosa, en tanto que representada en la percepción, no es cualidad alguna del objeto mismo, no puede ser percibida, aunque puede ser inferida de un conocimiento de la cosa. La finalidad precede al conocimiento de un objeto y va unida a su representación sin querer usarla para un conocimiento, es lo subjetivo del mismo, lo cual no puede llegar a ser objeto de conocimiento. Así, el objeto es dicho final sólo porque su representación está unida con el sentimiento de placer y esta representación misma es una representación estética de la finalidad<sup>22</sup>. Cuando la imaginación (como facultad de las intuiciones a priori) se pone, sin propósito, en concordancia con el entendimiento (como facultad de los conceptos) por medio de una representación, y de aquí nace un sentimiento de placer, entonces señala Kant que el objeto debe ser considerado como final para el juicio reflexionante. Semejante juicio es un juicio estético sobre la finalidad del objeto, que no se funda sobre concepto alguno actual del objeto ni crea tampoco uno del mismo. La forma de tal objeto, no lo material de su representación como sensación, es juzgada en la mera reflexión sobre la misma (sin pensar en un concepto que se deba adquirir de él) como la base de un placer en la representación de semejante objeto, con cuya representación este placer es juzgado como necesariamente unido y no sólo para el sujeto que aprehende aquella forma, sino para todo el que juzga en general. El objeto

---

<sup>20</sup> López Molina (1983), 6-7.

<sup>21</sup> López Molina (1983), 11.

<sup>22</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 102.

se llama entonces bello, y la facultad de emitir juicios según un placer semejante, gusto<sup>23</sup>.

El placer en los juicios de gusto depende de una representación empírica y no puede ser unido a priori a concepto alguno, pero para Kant es el fundamento de la determinación de ese juicio mediante la consciencia que se tiene de que descansa sólo sobre la reflexión y las universales, aunque subjetivas condiciones de la concordancia de la misma con el conocimiento de los objetos en general. Ésta es la causa por la cual los juicios del gusto son sometidos también a una crítica según su posibilidad, pues esta posibilidad presupone un principio a priori, aunque no es a priori determinante. En la primera Introducción de la *Crítica del Juicio*, Kant define el placer como “representación sensible de la perfección de un objeto”<sup>24</sup>.

Pero no sólo hablamos de una finalidad de los objetos en relación con el juicio reflexionante, señala Kant, sino también de una finalidad del sujeto conforme a los objetos a consecuencia del concepto de libertad. Por eso ocurre que el juicio estético debe ser referido no sólo a lo bello como juicio de gusto sino también a lo sublime como nacido de un sentimiento del espíritu<sup>25</sup>.

Kant explica que divide la *Crítica del Juicio* en estético y teleológico, comprendiendo el primero la facultad de juzgar la finalidad formal (subjetiva) mediante el sentimiento de placer y dolor, y el segundo la facultad de juzgar la finalidad real (objetiva) de la Naturaleza mediante el entendimiento y la Razón. La parte que contiene el juicio estético es esencialmente pertinente porque sólo éste encierra un principio que el Juicio pone completamente a priori a la base de su reflexión sobre la Naturaleza: el de una finalidad formal de la Naturaleza según sus leyes particulares (empíricas) para nuestra facultad de conocer, sin la cual el entendimiento no podría encontrarse con ella<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 103.

<sup>24</sup> *Primera introducción de la ‘Crítica del Juicio’*: Kant (2011a), 179.

<sup>25</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 104-5.

<sup>26</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 106-7.

El juicio estético es una facultad particular de juzgar cosas según una regla, pero no según conceptos. El teleológico, contrapone Kant, no es facultad particular alguna, sino sólo el juicio reflexionante en general, en cuanto procede, como en todo lo que es conocimiento teórico, según conceptos, pero refiriéndose a ciertos objetos de la Naturaleza, según principios particulares, y pertenece a la parte teórica de la Filosofía. El juicio estético, en cambio, no aporta nada para el conocimiento de sus objetos y encuentra sitio solamente en la crítica del sujeto que juzga y de sus facultades de conocer en cuanto son capaces de tener principios a priori, cualquiera que sea el uso que puedan tener, teórico o práctico<sup>27</sup>.

Kant se adentra a partir de ahora en la *Crítica de juicio estético*<sup>28</sup>, parte fundamental de la obra, y analiza el juicio de gusto según la cualidad. Plantea que para decidir si algo es bello o no, referimos la representación no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino mediante la imaginación, unida, quizá, con el entendimiento, al sujeto y a su sentimiento de placer y dolor. La definición de gusto que se da aquí es la facultad de juzgar lo bello. Lo que se exija para llamar bello a un objeto debe descubrirse en el análisis de los juicios del gusto. La satisfacción que determina el juicio de gusto, la complacencia, es totalmente desinteresada, a diferencia de la satisfacción en lo agradable y en lo bueno, o inclinación y estimación, respectivamente. En cuanto a la inclinación en lo agradable, Kant recuerda el dicho “el hambre es la mejor cocinera”, que no demuestra elección alguna según el gusto. Sólo cuando se ha calmado la necesidad puede decidirse quién tiene gusto. Kant apunta aquí el tema de que la belleza sólo atañe al hombre. El agrado vale también para los animales irracionales; lo bueno, para todo ser racional en general, pero lo bello sólo para los animales racionales. Como veíamos antes, la *Crítica del Juicio* analiza una facultad específicamente humana. Kant dice que en algún momento explicará esta proposición, lo que no hará<sup>29</sup>, aunque sí la mencionará enseguida, si bien es clave en la división de las Críticas y para la *Crítica del Juicio* y fundamental para Arendt. De las tres

---

<sup>27</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 108.

<sup>28</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 113.

<sup>29</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 121-2.



formas de satisfacción, la del gusto en lo bello es la única desinteresada y libre. Este análisis le lleva a Kant a deducir que el gusto es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno. El objeto llámase bello. Lo bello es lo que, sin concepto, es representado como objeto de una satisfacción universal<sup>30</sup>.

A este respecto, Villacañas señala que “la posibilidad de que este placer abra perspectivas para la moralidad no se deriva de que lo estético sea un pseudo-placer en el que no está implicada la animalidad del hombre. Kant ha huido de este misticismo, en el que abundará Schopenhauer. Es un placer en el que, sea cual sea la causa, resulta implicada la naturaleza del ser humano, esto es, la que se observaría en él dese una visión únicamente determinada por el entendimiento científico”<sup>31</sup>. Pero, añade, “se trata de una felicidad radicalmente opuesta a lo conquistable en la mediación técnica que se manifiesta ante todo en dos cuestiones: que el objeto que produce la ocasión de placer no es el objeto de una inclinación ni de un deseo”<sup>32</sup>.

De nuevo sobre lo humano de la experiencia estética, Villacañas apunta que “la experiencia estética sólo es tal cuando el hombre se sabe realidad contingente en medio de la Naturaleza, pero, a pesar de ello, reconoce que la conjunción de causas le ofrece una oportunidad de gozo, como un regalo contingente, pero, al mismo tiempo, dedicado a él. Este juego de situaciones subjetivas es lo que, al proyectarse sobre la Naturaleza, hace que la pensemos como dotada de una cierta voluntad, esto es, la de orientarse entre lo contingente para producir determinados resultados”<sup>33</sup>.

Kant realiza ahora la distinción fundamental entre el gusto privado y el universal. En lo que toca a lo agradable, el Juicio se funda en un sentimiento privado, cada uno tiene su gusto propio (de los sentidos). Pero con lo bello ocurre algo muy distinto. No hay nada bello sólo para mí. Al estimar una cosa como bella, se exige a los otros exactamente la misma satisfacción. No puede decirse que cada uno tiene su

---

<sup>30</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 123.

<sup>31</sup> Villacañas (1990), 34-5.

<sup>32</sup> Villacañas (1990), 35.

<sup>33</sup> Villacañas (1990), 41.

gusto particular, ya que sería como decir que no hay gusto alguno, o sea, que no hay juicio estético que pueda pretender legítimamente la aprobación de todos<sup>34</sup>.

La universalidad de la satisfacción es representada en un juicio de gusto sólo como subjetiva. No es lógica sino estética. Para ella, Kant utiliza la expresión validez común, que indica la validez no de una representación con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer y dolor para cada sujeto<sup>35</sup>.

Así, bello es lo que sin objeto place universalmente<sup>36</sup>. Nada más que la finalidad subjetiva en la representación de un objeto sin fin y la mera forma de la finalidad en la representación pueden constituir la satisfacción que juzgamos sin concepto como universalmente comunicable y el fundamento de determinación del juicio de gusto. El juicio de gusto es independiente de encanto, emoción y perfección, destaca Kant<sup>37</sup>.

Buscar un principio del gusto que ofrezca el criterio universal de lo bello por medio de determinados conceptos es una tarea infructuosa. No se deja representar un ideal de belleza dependiente de un fin determinado porque esos fines no son bastante determinados y fijados por un concepto, y la finalidad es libre. Kant subraya que sólo el hombre, que tiene en sí mismo el fin de su existencia, que puede determinarse a sí mismo sus fines, es capaz de un ideal de belleza. Kant vuelve a tratar el tema del hombre como destinatario de la belleza que hemos visto antes:

Sólo aquél que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el hombre, que puede determinarse sus fines por medio de la Razón, o, cuando tiene que tomarlos de la percepción exterior, puede, sin embargo, ajustarlos a fines esenciales y universales y juzgar después estéticamente también la concordancia con ellos, ese hombre es el único capaz de un ideal de belleza, así como la humanidad en su persona, en tanto que inteligencia, es, entre todos los objetos en el mundo, el único capaz de un ideal de perfección<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 124-5.

<sup>35</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 126-7.

<sup>36</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 133.

<sup>37</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 135-144.

<sup>38</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 148.

El ideal de belleza es la expresión de lo moral, sin la cual el objeto no podía placer universalmente. Kant concluye que belleza es forma de la finalidad de un objeto en cuanto que es percibida en él sin la representación de un fin<sup>39</sup>.

Aparece entonces el concepto de sentido común, que de entrada significa un sentido como los otros, el mismo para cada uno en su intimidad, utilizado en alemán, señala Arendt<sup>40</sup>. La condición de necesidad de un juicio de gusto es la idea de un sentido común. Si se puede suponer con fundamento un sentido común, conocimientos y juicios tienen que poderse comunicar universalmente, pues, de otro modo, no tendrían concordancia alguna con el objeto: serían un simple juego subjetivo de las facultades de representación, exactamente lo que quiere el escepticismo. Pero si han de poderse comunicar conocimientos, hace falta que el estado del espíritu, es decir, la disposición de las facultades de conocimiento con relación a un conocimiento general, pueda también comunicarse universalmente, porque sin ella, como subjetiva condición del conocer, no podría el conocimiento producirse como efecto. La universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, es la condición necesaria de esta universal comunicabilidad<sup>41</sup>. Kant concluye que bello es lo que sin concepto es conocido como objeto de una necesaria satisfacción<sup>42</sup>.

A continuación, comienza la analítica de lo sublime, que parte de que lo bello tiene de común con lo sublime que ambos placen por sí mismos y ambos presuponen un juicio reflexionante<sup>43</sup>. Lo sublime atañe al espíritu, está totalmente separado de una finalidad de la Naturaleza. La verdadera sublimidad debe buscarse sólo en el espíritu del que juzga y no en el objeto de la Naturaleza cuyo juicio ocasiona esa disposición de aquél. Kant cita a Burke, que realiza una exposición empírica de lo sublime y de lo bello en *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo*

---

<sup>39</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 148-152.

<sup>40</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 130.

<sup>41</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 155.

<sup>42</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 157.

<sup>43</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 161-200.

*bello*, y que sostiene, según refiere Kant, que lo sublime se funda en el instinto de conservación y en el miedo<sup>44</sup>.

Kant trata a continuación los juicios de gusto y detalla sus características. El juicio de otros que nos es desfavorable puede hacernos pensar, pero no puede nunca convencernos de la incorrección de nuestro juicio. No hay base alguna empírica de prueba para forzar el juicio de gusto de alguien<sup>45</sup>.

Nos adentramos en la parte central de la *Crítica del Juicio* y la que más interesa a Arendt. Kant designa ahora el sentido común con el término latino *sensus communis* y se refiere a algo distinto que cuando lo utiliza en alemán: un sentido adicional, en palabras de Arendt, “una suerte de capacidad mental añadida que nos capacita para integrarnos en una comunidad”<sup>46</sup>, auténtica humanidad del hombre que de nuevo le distingue de los animales y de los dioses.

Por *sensus communis* ha de entenderse –señala Kant– la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que en su reflexión tiene en cuenta por el Pensamiento (a priori) el modo de representación de los demás para atener su juicio, *por decirlo así*, a la razón total humana [...] Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales, como más bien meramente posibles y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio<sup>47</sup>.

Kant detalla ahora las “máximas del entendimiento común humano”, que si bien no son parte de la crítica del gusto, pueden, sin embargo, servir para aclarar sus principios: “1) Pensar por sí mismo. 2) Pensar en el lugar de cada otro. 3) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar siempre *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*”. Así, explica que la primera es la máxima de una razón nunca pasiva. La inclinación a lo contrario, a la heteronomía de la Razón, se llama *prejuicio* y el mayor de todos

---

<sup>44</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 199.

<sup>45</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 200-214.

<sup>46</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 130.

<sup>47</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 118.

corresponde en representarse la Naturaleza como no sometida a las reglas que el entendimiento, por su propia ley esencial, le pone a la base, es decir, la *superstición*". Menciona entonces por primera vez en la obra la Ilustración: "La liberación de la superstición llámase *Ilustración* porque, aunque esa denominación se da también a la liberación de los prejuicios en general, la superstición puede más que los otros (*in sensu eminenti*) ser llamada prejuicio, porque la ceguera en que la superstición sume, y que impone incluso como obligada, da a conocer la necesidad de ser conducido por otros y, por tanto, en estado de una razón pasiva". En lo que toca a la segunda máxima, la que estudia aquí, apunta:

Bien acostumbrados estamos a llamar limitado (*estrecho*, lo contrario de amplio) a aquél cuyos talentos no se aplican a ningún uso considerable (sobre todo intensivo). Pero aquí no se trata de la facultad del conocimiento, sino del *modo de pensar*, para hacer de éste un uso conforme a fin; por muy pequeños que sean la extensión y el grado adonde alcance el dote natural del hombre, muestra, sin embargo, un hombre de *amplio modo de pensar* cuando puede apartarse de las condiciones privadas subjetivas del juicio, dentro de las cuales tantos otros están encerrados, y reflexiona sobre su propio juicio desde un *punto de vista universal* (que no se puede determinar más que poniéndose en el punto de vista de los demás).

La tercera máxima, la del modo de pensar consecuente, "es la más difícil de alcanzar, y no puede alcanzarse más que por la unión de las dos primeras, y después de una frecuente aplicación de las mismas, convertida ya en destreza. Puede decirse: la primera de esas máximas es la máxima del entendimiento; la segunda, del Juicio; la tercera, de la Razón", concluye<sup>48</sup>.

Kant introduce una nota sobre la Ilustración, que caracteriza al pensar por uno mismo:

Pronto se ve que la Ilustración es una cosa fácil *in thesi*, pero, *in hypothesis*, es larga y difícil de cumplir; porque no permanecer pasivo con su Razón, sino siempre ser legislador de sí mismo es ciertamente cosa muy fácil para el hombre que sólo

---

<sup>48</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 218-20.

quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Pero como la tendencia a esto último no se puede casi impedir, y como no faltarán otros que prometan, con gran seguridad, poder satisfacer el deseo de saber, tiene que ser muy difícil conservar o restablecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público) lo meramente negativo (que constituye propiamente la Ilustración)<sup>49</sup>.

A continuación, vamos a exponer brevemente las alusiones a la Ilustración y al pensar por uno mismo que disemina Kant en su obra. Seis años antes de la *Crítica del Juicio*, en 1784, Kant había publicado “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” Pero es que la empresa crítica es ya un cuestionamiento de todo desde la propia Razón, incluso de la Razón misma hasta donde es posible, como ya enuncia en el prólogo de la *Crítica de la Razón Pura* (1781), “de una época que ya no se contenta con un saber aparente”. Sólo quedará lo que pueda “resistir un examen público y libre”<sup>50</sup>.

De hecho, en *Reflexiones...* apunta que “algunas cosas sólo se dejan conocer a través de la Razón, no por medio de la experiencia: cuando no se desea saber cómo es algo, sino como tiene que o debe ser”<sup>51</sup>.

En “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” (1784), está quizás la definición más conocida:

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro. Uno mismo es el causante de dicha minoría de edad cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino en la falta de resolución y valor para servirse del suyo propio sin la guía de algún otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la Ilustración. Pereza y cobardía son las causas

---

<sup>49</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 219.

<sup>50</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 9.

<sup>51</sup> Kant (2004), 48.

mercedes a las cuales tantos hombres continúan siendo con gusto menores de edad durante toda su vida<sup>52</sup>.

En *Qué significa orientarse al pensar*, publicado en 1786, dio una definición similar:

Pensar por cuenta propia significa buscar dentro de uno mismo (o sea, en la propia Razón) el criterio supremo de la verdad y la máxima de pensar siempre por sí mismo es lo que mejor define a la Ilustración. La Ilustración no consiste, como muchos se figuran, en acumular conocimientos, sino que supone más bien un principio negativo en el uso de la propia capacidad cognoscitiva, pues con mucha frecuencia, quien anda más holgado de saberes es el menos ilustrado en el uso de los mismos. Servirse de la propia Razón no significa otra cosa que preguntarse a sí mismo si uno encuentra factible convertir en principio universal del uso de su razón el fundamento por el cual admite algo o también la regla resultante de aquello que asume<sup>53</sup>.

En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), Kant acuña el criterio ético que consiste en que debe cotejarse si mi máxima puede ser adoptada como propia por los demás bajo cualquier circunstancia. Es decir, que pueda “convertirse en ley universal”<sup>54</sup>, que sea “universalmente legisladora”<sup>55</sup>.

En “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, Kant defiende además que es necesario el uso público de la Razón, “que tiene que ser siempre libre y es el único que puede procurar ilustración entre los hombres”, y sostiene que “un público sólo puede conseguir lentamente la Ilustración. Mediante una revolución acaso se logre derrotar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno”<sup>56</sup>.

---

<sup>52</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?": Kant (2004), 83.

<sup>53</sup> Kant (2004), 10.

<sup>54</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: Kant (2009), 31.

<sup>55</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: Kant (2009), 73.

<sup>56</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?": Kant (2004), 85.

En “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”, Kant apunta que entre la teoría y la práctica, se requiere un término medio como enlace

pues al concepto del entendimiento, concepto que contiene la regla, se tiene que añadir un acto del entendimiento por medio del cual el práctico distingue si algo cae bajo la regla o no. Y como por otra parte para la facultad de juzgar no siempre se pueden dar reglas conforme a las cuales tenga que regirse la subsunción (porque se daría un *regressus in infinitum*), puede haber teóricos que nunca en su vida sean capaces de convertirse en prácticos, porque carecen de discernimiento<sup>57</sup>.

Las críticas de Kant a quienes dan más importancia a la práctica que a la teoría son profusas, quizás mayores que a quienes no saben poner en práctica las teorías, porque veía una tendencia creciente a desdeñar la teoría, que le parece especialmente preocupante entre expertos. De hecho, llega a decir que quienes no saben llevar a la práctica la teoría es porque todavía no saben bastante teoría<sup>58</sup>. Kant quiere centrarse en la teoría fundada sobre el concepto del deber, ya que le parece un escándalo para la Filosofía que se pretexto con frecuencia que lo que es correcto en dicha teoría no es válido para la práctica, lo que cree que pretende “reformular por medio de la experiencia a la Razón misma”. Así, añade, esta máxima “ocasiona el mayor daño cuando afecta al ámbito moral”<sup>59</sup>. Kant analizará este problema desde el punto de vista moral, político y cosmopolita siguiendo los tres enfoques que planteó Edmund Burke, contrario a todo lo *académico* en *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, que dan lugar a tres tipos de juicio. El capítulo moral de este ensayo responde a Christian Garve y concluye que “todo cobra un cariz muy distinto tratándose de la idea del deber, cuya trasgresión, aun sin tomar en cuenta las desventajas que se siguen de ella, actúa inmediatamente sobre el ánimo tornándolo al hombre en reprobable y punible ante sus propios ojos. He ahí una prueba clara de que todo cuanto en la moral es

---

<sup>57</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 181-2.

<sup>58</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 181-2.

<sup>59</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 184-5.



correcto para la teoría tiene que ser válido para la práctica”<sup>60</sup>. El apartado cosmopolita, que se dirige contra Moses Mendelssohn, se analizará en el capítulo dedicado al progreso.

Retomando el hilo en la *Crítica del Juicio*, Kant apunta que “el gusto puede ser llamado *sensus communis* con más derecho que el entendimiento sano, y que el juicio estético puede llevar el nombre de sentido común mejor que el intelectual”. “Podría designarse el gusto”, anota Kant, “como facultad de juzgar aquello que hace universalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto; es decir, por *sensus communis aestheticus* y el entendimiento común humano por *sensus communis logicus*”<sup>61</sup>. Kant concluye que lo bello sólo interesa en la sociedad:

Si se admite la tendencia a la sociedad como natural al hombre, si se admite la aptitud y la propensión a ella, es decir, la *sociabilidad* como exigencia de los hombres en cuanto criaturas determinadas para la *sociedad*, es decir, como cualidad que pertenece a la *humanidad*, no podrá por menos de deberse considerar también el gusto como una facultad de juzgar todo aquello mediante lo cual se puede comunicar incluso su *sentimiento* a cualquier otro, y por tanto, como medio de impulsión para lo que la inclinación natural de cada uno desea<sup>62</sup>.

Kant pone el ejemplo de un hombre abandonado en una isla desierta, que “ni adornaría su cabaña ni su persona, ni buscaría flores, ni menos las plantaría para adornarse con ellas; sólo en sociedad se le ocurre, no sólo ser hombre, sino, a su manera, ser un hombre fino (comienzo de la civilización), pues como tal es juzgado quien tiene inclinación y habilidad para comunicar su placer a los demás y quien no se satisface con un objeto cuando no puede sentir la satisfacción en el mismo en comunidad con otros hombres”. Kant detalla aquí cómo lo bello construye la sociedad y la civilización. Apunta que cada uno espera y exige que los demás tengan “consideración a la universal comunicación, como si, por decirlo así, hubiera un

---

<sup>60</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 202.

<sup>61</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 220.

<sup>62</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 221-2.

contrato primitivo, dictado por la humanidad misma”. Traza una evolución de la moda y lo que podría llamarse artes decorativas, que al principio son “colores para pintarse o “flores, conchas, plumas de pájaros de hermosos colores”, y que con el tiempo son también bellas formas que no llevan consigo deleite alguno, hasta que, finalmente, “la civilización, llegada a su más alto grado, hace de ello casi la obra principal de la inclinación más refinada y se les da a las sensaciones valor sólo en cuanto se pueden universalmente comunicar; por lo cual, aunque el placer que cada uno tiene en semejante objeto es de poca importancia, y por sí, sin interés notable, sin embargo la idea de su comunicabilidad universal agranda casi infinitamente su valor”<sup>63</sup>.

Kant analiza ahora el arte en contraposición con la Naturaleza, la ciencia y el oficio. Al igual que las reglas de producción del arte, a diferencia de las de la ciencia, no se aprenden, tampoco las del Juicio, frente al simple seguimiento de unas reglas de un código de conducta o moral, como señalará Arendt. Creemos que éste es otro motivo de que Arendt eligiera a Kant.

Antes de finalizar la Crítica del juicio estético, Kant apunta dos ideas que cabe recoger aquí por su importancia para la teoría del Juicio y por sus resonancias políticas, que analizará Arendt. En primer lugar, que “debiera llamarse arte sólo a la producción por medio de la libertad”<sup>64</sup>. En segundo lugar, citaremos una idea que subrayará Arendt: “Bello es lo que place en el mero juicio (no en la sensación de los sentidos, ni mediante un concepto)”<sup>65</sup>. A continuación, Kant resuelve lo que denomina la *antinomía del gusto*, ante el “lugar común” de que “cada cual tiene su propio gusto” y de que “sobre el gusto no se puede disputar”, con lo que el juicio no se fundaría en conceptos<sup>66</sup>. La solución que propone es que el juicio de gusto se funda en un concepto indeterminado, subjetivo:

El juicio de gusto se funda en un concepto (el de un fundamento en general, de la finalidad subjetiva de la Naturaleza para el Juicio), por el cual, empero, no se puede

---

<sup>63</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 222-3.

<sup>64</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 228.

<sup>65</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 233.

<sup>66</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 267.

conocer ni demostrar nada en consideración del objeto, porque ese concepto es, en sí, indeterminable, y no sirve para el conocimiento; pero el juicio de gusto recibe, por medio de éste, sin embargo, al mismo tiempo, validez para cada cual (desde luego, en cada cual, como juicio singular que acompaña inmediatamente la intuición), porque el fundamento de determinación está quizá en el concepto de lo que puede ser considerado como el substrato suprasensible de la humanidad<sup>67</sup>.

Poco después, Kant añade: “El principio subjetivo, a saber, la indeterminada idea de lo suprasensible en nosotros, puede tan sólo ser indicado como la única clave para descifrar esa facultad, oculta para nosotros mismos, en sus fuentes; pero nada puede hacérsela más comprensible”<sup>68</sup>. Esta solución es similar a la que encuentra Kant en las otras Críticas, según señala: “Las antinomias obligan a mirar por encima de lo sensible y buscar en lo suprasensible el punto de unión de todas nuestras facultades a priori, pues no queda ninguna otra salida para poner la Razón de acuerdo consigo misma”<sup>69</sup>.

Uno de los últimos epígrafes de la Crítica del juicio estético trata de la belleza como símbolo de moralidad. Kant cree que sólo en esta consideración, la de una relación que es natural a cada uno y que cada uno exige a los demás como deber, place con una pretensión a la aprobación de cada uno:

El espíritu, al mismo tiempo, tiene consciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante del Juicio. Es lo inteligible hacia donde, como lo declaró el anterior párrafo, mira el gusto; en él concuerdan nuestras facultades de conocer superiores, y sin él se alzarían puras contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del gusto<sup>70</sup>.

Kant concluye la Crítica del juicio estético constatando su imbricación en la humanidad, la cultura y la civilización:

---

<sup>67</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 270.

<sup>68</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 271.

<sup>69</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 271-2.

<sup>70</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 285.

La propedéutica para todo arte bello, en cuanto se trata del más alto grado de su perfección, no parece estar en preceptos, sino en la cultura de las facultades del espíritu, por medio de aquellos conocimientos previos que se llaman *humaniora*, probablemente porque *humanidad* significa, por una parte, el *sentimiento universal de simpatía*; por otra parte, la facultad de poderse *comunicar* universal e interiormente, propiedades ambas que, unidas, constituyen la sociabilidad propia de la humanidad, por medio de la cual se distingue del aislamiento de los animales<sup>71</sup>.

Para Kant, el juicio estético surge en la época y en los pueblos en que “el instinto, empujado hacia una sociabilidad *legislada*, mediante la cual un pueblo constituye un ser duradero y general, luchó contra las grandes dificultades que rodean al difícil problema de reunir la libertad (y también igualdad) con la coacción (más respeto y sumisión por deber que miedo)”. Considera que semejante época y semejante pueblo “debió primero inventar el arte de la recíproca comunicación de las ideas de la parte más cultivada, con las de la más ruda, la armonía de la amplitud y afinamiento de la primera con la sencillez natural y la originalidad de la última y, de ese modo, el término medio entre la más alta cultura y la suficiente naturaleza, que constituye también para el gusto, como sentido universal del hombre, la medida exacta, imposible de formular según regla alguna universal”. Sin embargo, consideramos que la producción de arte y el gusto existen desde que el hombre es hombre y que no se llegó a ellas a partir de la evolución de la sociedad, como veremos en el próximo apartado. Por último, Kant insiste en esta línea en que el gusto, en el fondo, es una facultad de juzgar la sensibilización de ideas morales<sup>72</sup>.

### **1.3. El juicio teleológico kantiano y sus implicaciones en la Geología y la Paleontología**

Después de haber recorrido la Crítica del juicio estético, la primera parte de la *Crítica del Juicio*, con sus reflexiones sobre el gusto, lo bello y lo sublime y el sentido común y su relación con la Ilustración, vamos a hacer un breve análisis sobre la

---

<sup>71</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 287-8.

<sup>72</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 287-8.

segunda parte, la Crítica del juicio teleológico, en concreto, de lo que Kant denomina *arqueología de la Naturaleza*<sup>73</sup>, que cotejaremos con los hallazgos de la biología y la paleontología. Aunque Arendt no tratará sobre estos asuntos, en este análisis sobre el progreso nos gustaría reseñar las reflexiones de Kant en este campo.

La segunda parte de *la Crítica del Juicio* detalla los principios a priori que puedan encontrarse a la base de los juicios teleológicos que formulamos en la consideración y el estudio de los seres vivos. La Crítica del juicio teleológico consiste en la fundamentación filosófica o epistemológica de la biología. Y a este efecto conviene recordar que Kant no sólo estaba al tanto, como es notorio, de la física newtoniana, sino también de la biología de su tiempo.

La principal antinomia a la que se enfrenta concierne a la tensión entre el principio de causalidad mecánica que rige la física newtoniana y el principio de finalidad que parece regir la biología.

La *Crítica del Juicio* se publicó en 1790, antes que la *Filosofía zoológica* (1809) de Lamarck y que el *Origen de las especies* (1859) de Darwin, las dos grandes obras que consolidaron científicamente la teoría de la evolución. Pese a ello, Kant, probablemente familiarizado con las teorías evolucionistas de pensadores franceses de la época, especuló sobre el problema, y contempló la posibilidad de que eventuales “arqueólogos de la Naturaleza” explorasen el origen y la progresiva generación de las diversas especies vivas a partir de una forma de vida primitiva, a la manera que él había investigado ya el origen común de las diversas razas humanas. Sin negar que la vida haya podido surgir de la Naturaleza inorgánica por causas exclusivamente mecánicas, pensaba que semejante proceso quedaría siempre fuera del alcance de nuestra comprensión<sup>74</sup>.

La consideración de la finalidad de la Naturaleza da pie a Kant a exponer su concepción del hombre como fin final de la creación y a desarrollar aspectos esenciales

---

<sup>73</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 369.

<sup>74</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 21-3.

de su prueba moral de la existencia de Dios y de la Naturaleza de lo que llama “fe racional”. En aquel momento, la Paleontología estaba a punto de despuntar, según se iban teniendo ideas más precisas sobre la historia de la Tierra, de las especies y del hombre. Kant plantea una evolución de las especies en la que va adquiriendo la finalidad que caracteriza al hombre en línea con las teorías protoevolucionistas más avanzadas de la época:

Aquí tiene el arqueólogo de la Naturaleza plena libertad para hacer surgir de las trazas conservadas de sus más antiguas revoluciones, según todo el mecanismo, conocido o verosímil, de la misma, aquella gran familia de criaturas (pues así debería uno representársela, si ha de tener fundamento la afinidad citada en general conexión). Puede hacer surgir del seno material de la Tierra, que acababa de su estado caótica (por decirlo así, como un gran animal), primero criatura de forma menos final; de éstas, a su vez, otras que se formaron más adecuadamente a su lugar de producción y a sus relaciones unas con otras, hasta que esa madre creadora misma, endurecida, se haya osificado, haya limitado sus partos a determinadas especies, ya en adelante no diferenciables, y la diversidad permanezca tal y como se había repartido al fin de la operación de esa fructuosa fuerza de formación. Pero debe, sin embargo, en definitiva, atribuir a esa madre universal una organización, puesta, en modo final, en todas esas criaturas, sin lo cual la forma final de los productos del reino animal y vegetal no es pensable en modo alguno según su posibilidad”<sup>75</sup>.

La Naturaleza está en último término al servicio del hombre, su fin último, concluye Kant. “Finalmente viene la pregunta: ¿para qué sirven estos y los reinos anteriores todos de la Naturaleza? Para el hombre y el uso diverso que su entendimiento le enseña a hacer de todas esas criaturas; y el hombre es el último fin de la creación, aquí, en la Tierra, porque es el único ser en la misma que puede hacerse un concepto de fines y, mediante su Razón, un sistema de fines de un agregado de cosas formadas en modo final”<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 358-9.

<sup>76</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 367.

Kant habla de la evolución de la Tierra y de la Geología<sup>77</sup>, pero no se pronunciará aquí explícitamente sobre la existencia de fósiles humanos. Aunque en su *Geografía física*, reseñan los editores, recoge la información de que Camper negó la existencia de antropolitos, es decir, de fósiles humanos<sup>78</sup>, sí creemos que sus reflexiones apuntan a la evolución del hombre desde otras especies como los primates.

Vemos que Kant estaba al tanto de las teorías evolucionistas, pero no llega a aplicarlas al hombre, aunque consideramos que se sitúa en el paso inmediatamente anterior a hacerlo. Se encuentra en la vanguardia del pensamiento científico de su época, en el que se estaba preparando la llegada del evolucionismo gracias a investigaciones y descubrimientos que se realizaban y comprendían en un periodo propicio a desechar ideas preconcebidas.

De hecho, Philonenko subraya que Kant da por supuesto que en el origen el hombre se tenía erguido y caminaba y que sabía hablar (y cita el *Génesis*) e incluso discurrir, pero rechaza debatir sobre detalles como si la posición vertical liberó sus manos, la primera herramienta, asunto que sí interesa a Herder, o sobre los orígenes del lenguaje. Kant no admite una génesis del Pensamiento. El Pensamiento es siempre Pensamiento. Se fortifica, se despierta, pero como función simbólica, no cambia de esencia<sup>79</sup>. El aspecto en el que Kant parecería equivocarse es sobre la aparición del arte, ya que sí que cree que hay una evolución en este sentido, cuando Jean Clottes y David Lewis-Williams<sup>80</sup>, entre mucho otros, y tras más de un siglo de investigaciones y análisis de pinturas rupestres, se ha concluido que el arte aparece desde que el hombre es hombre, desde los periodos más lejanos.

Todo esto, a pesar de que Philonenko plantea que Kant se queda en los albores de la revolución científica y que trata muy escasamente el desarrollo tecnológico. En la *Crítica del juicio teleológico*, Kant llega a mencionar la posibilidad de que haya vida en

---

<sup>77</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 369.

<sup>78</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 369.

<sup>79</sup> Philonenko (1986), 147-150.

<sup>80</sup> Clottes y Lewis-Williams (2010). Lewis-Williams (2005).

otros planetas y plantea una teoría que podría sostenerse hoy: “Admitir habitantes racionales en otros planetas es una cosa de la opinión, pues, si pudiéramos acercarnos a ellos, lo cual es en sí posible, decidiríamos, por experiencia, si hay o no tales habitantes, pero nunca llegaremos a suficiente distancia, y así queda esto opinable”<sup>81</sup>.

Hasta aquí, la *Crítica del Juicio*, en la que creemos que no hay indicios de ninguna aplicación ni desarrollo político, pero sí consideramos que los elementos que toma Arendt, ampliados además con otras partes de la obra de Kant y con la perspectiva con que los plantea Arendt, pueden constituir una base para una teoría política.

#### **1.4. La evolución de la concepción arendtiana de Juicio y de mal**

Como comentábamos antes, las primeras reflexiones de Arendt sobre el Juicio aparecen en “Comprensión y política”, ensayo publicado en 1953 en *Partisan Review* (*De la historia a la acción*). Haciendo una analogía con lo que la propia Arendt plantea en este texto, en el que sostiene que hay una “comprensión preliminar”, base de todo conocimiento y de las ciencias, “Comprensión y política” supone ya una visión completa de las facetas del Juicio y del juicio político que Arendt irá explorando a partir de entonces. Escrito poco después que *Los orígenes del totalitarismo*, de 1951, este ensayo ya sitúa la teoría del Juicio en relación con el fenómeno principal de su tiempo, el totalitarismo, y equipara el término *comprensión* al Juicio como “la aptitud para subsumir”<sup>82</sup>. Aunque en este texto se mencionan los dos términos, *comprensión* se utiliza como sinónimo de *Juicio*.

Así, Arendt comienza señalando la cualidad fundamental del Juicio de situar al hombre en la realidad y reconciliarle con el mundo, función última del Juicio para Arendt y para Kant, según señalará la filósofa más adelante y que ya aparece claramente aquí: “La comprensión es una actividad sin fin [...] por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el

---

<sup>81</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 415.

<sup>82</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 35.



mundo”<sup>83</sup>. En esta línea, añade que “el resultado de la comprensión es el sentido, el sentido que nosotros mismos originamos en el proceso de nuestra vida, en tanto tratamos de reconciliarnos con lo que hacemos y padecemos”<sup>84</sup>. En ese momento, el fenómeno acuciante que necesita comprensión es el totalitarismo, y Arendt ya prevé que la invocación del Juicio va a ser controvertida, como luego comprobará reiteradamente con la polémica que suscitó *Eichmann en Jerusalén*: “En la medida en que el surgimiento de los gobiernos totalitarios es el acontecimiento central de nuestro mundo, entender el totalitarismo no significa perdonar nada, sino reconciliarnos con un mundo en que cosas como éstas son simplemente posibles”<sup>85</sup>.

Ya aparecen aquí ideas como que la falta de Juicio y comprensión está ligada a la asunción de clichés, que tienen aún menos utilidad dada la “horrible originalidad” del totalitarismo<sup>86</sup>. Por una parte, Arendt considera que las maldades del totalitarismo “han pulverizado literalmente nuestras categorías de pensamiento político y nuestros criterios de juicio moral”<sup>87</sup>. “La sabiduría del pasado se desvanece en nuestras manos tan pronto como tratamos<sup>88</sup> de aplicarla honestamente a las experiencias políticas centrales de nuestro tiempo”, añade. Ni el juicio “normal” que emana del sentido común es ya suficiente: “Vivimos en un mundo patas arriba, donde ya no podemos orientarnos guiándonos por las reglas derivadas de lo que una vez fue el sentido común”<sup>89</sup>.

Pero es que Arendt también sostiene que la crisis de los valores viene de mucho antes, por lo que cabría decir que el totalitarismo “ha iluminado la ruina de nuestras categorías y criterios de juicio”<sup>90</sup>. Descubrimos “la pérdida de nuestras herramientas

---

<sup>83</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 29.

<sup>84</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 30.

<sup>85</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 30.

<sup>86</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 31.

<sup>87</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 31-2.

<sup>88</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 31-2.

<sup>89</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 36.

<sup>90</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 41.

de comprensión. Nuestra búsqueda de sentido es al mismo tiempo estimulada y frustrada por nuestra incapacidad para generar sentido”<sup>91</sup>.

Ya Montesquieu apuntó a esta crisis, señala Arendt. Según el pensador, sólo las costumbres “han sido el obstáculo para una espectacular crisis moral y espiritual de la cultura occidental”<sup>92</sup>. Con un cuerpo político “unido por las costumbres y las tradiciones”, a Arendt no le resulta sorprendente que la civilización europea se mostrase vulnerable a la profunda transformación causada por la Revolución Industrial: “La mutación se produjo dentro de un marco político con fundamentos inestables y, por lo tanto, sorprendió a una sociedad que, a pesar de que todavía era capaz de comprender y de juzgar, ya no era capaz de dar cuenta de sus categorías de comprensión y de sus criterios de juicio cuando eran seriamente desafiados”<sup>93</sup>. En el siglo XIX, “*nuestra gran tradición* estaba agotando las respuestas a las *cuestiones morales* y políticas de nuestro tiempo. Las mismas fuentes de las que podían haber surgido tales respuestas se habían secado. Lo que se ha perdido es el propio marco en que la comprensión y el juicio podían emerger”<sup>94</sup>.

Arendt invoca el principio del inicio descubierto por Agustín de Hipona, a quien además define como “el único gran pensador que vivió en un periodo más semejante en algunos aspectos al nuestro que cualquier otro en la historia y que, además, escribió bajo el gran impacto de un final catastrófico que, acaso, se parece al que nosotros hemos llegado”<sup>95</sup>.

Y es esta capacidad de iniciar la que puede también llevar al Juicio cuando se ha perdido en un contexto además sin precedentes:

A la luz de estas reflexiones, nuestro esfuerzo por comprender algo que ha arruinado nuestras categorías de pensamiento, así como nuestros criterios de juicio, parece menos penoso. A pesar de que hemos perdido el patrón con que

---

<sup>91</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 35-6.

<sup>92</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 37.

<sup>93</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 38.

<sup>94</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 38.

<sup>95</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 43.

medir y las reglas bajo las cuales subsumir el particular, un ser cuya esencia es iniciar puede tener en sí mismo suficiente originalidad para comprender sin categorías preconcebidas y juzgar sin aquel conjunto de reglas consuetudinarias que constituyen la moralidad<sup>96</sup>.

En este punto, Arendt plantea una definición de Juicio basada en la acción, punto de vista imperante en la primera parte de su obra, como veremos más adelante:

Si la esencia de toda acción, y en particular de la acción política, es engendrar un nuevo inicio, entonces la comprensión es la otra cara de la acción, esto es, de aquella forma de cognición, distinta de muchas otras, por la que los hombres que actúan (y no los hombres que están empeñados en contemplar algún curso progresivo o apocalíptico en la Historia) pueden finalmente aceptar lo que irrevocablemente ha ocurrido y reconciliarse con lo que inevitablemente existe<sup>97</sup>.

Arendt concluye este ensayo relacionando la comprensión con la facultad de la imaginación, como hace la *Crítica de Juicio* y como hará ella misma también cuando analice el Juicio<sup>98</sup>. Más adelante, considerará que la facultad de hacer presente lo que está ausente, la que aporta los ejemplos al Juicio, es una parte del Juicio (y del conocimiento), pero aquí identifica ambas facultades:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca a una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta *distanciación* de algunas cosas y este tender puentes hacia otras formas parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas<sup>99</sup>.

Así, imaginación y comprensión son aquí una y nos permiten reconciliarnos con el mundo y con el siglo que nos ha tocado vivir, en el caso del XX, el del totalitarismo: “Sin este tipo de imaginación, que en realidad es la comprensión, no seríamos capaces de orientarnos en el mundo. Es la única brújula interna de que disponemos [...] Si

---

<sup>96</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 44.

<sup>97</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 44.

<sup>98</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 143-6.

<sup>99</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 45.

queremos estar en armonía con esta tierra, incluso al precio de estar en armonía con este siglo, debemos participar en el interminable diálogo con su esencia”<sup>100</sup>.

La cobertura del juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961 permitirá a Arendt contrastar sus teorías con el ejemplo vivo del totalitarismo más famoso de la época. A diferencia de los juicios de Núremberg, éste se producirá casi 20 años después de que acabara la Segunda Guerra Mundial, lo que permitía una perspectiva mayor. Se trataba de un alto cargo de la jerarquía nazi, pero no de uno de los principales; no era un conocido psicópata sanguinario y aunque pesaba sobre su conciencia el transporte y la logística de los campos de concentración y de la Solución Final, no había matado a nadie con sus propias manos ni había ordenado a nadie hacerlo. En los juicios de Núremberg, también se juzgó a representantes de varios oficios, entre ellos, médicos de los campos, gente que podría considerarse “normal”, pero no consta que se generara un debate filosófico o moral sobre lo que estos casos suscitaban. Dos décadas después, en su defensa, Eichmann invocó además el conflicto entre legalidad y justicia y su variante del cumplimiento de las órdenes de un Estado criminal. Eichmann se declaró “inocente en el sentido en que se formula la acusación”<sup>101</sup>. Arendt señala que nadie le preguntó en qué sentido se creía culpable. En una entrevista, su abogado, Robert Servatius, dijo que “ante Dios, no ante la ley”<sup>102</sup>. Su defensor creía que según el ordenamiento jurídico nazi, ningún crimen había cometido y que, en realidad, “no le acusaban de haber cometido delitos, sino de haber ejecutado actos de Estado [...] y también en que estaba obligado a obedecer las órdenes que le daban”<sup>103</sup>. “Tal como dijo una y otra vez a la policía y al tribunal, él cumplía con su deber, no sólo obedecía *órdenes*, sino que también obedecía la *ley*”<sup>104</sup>.

Este conflicto dentro del Estado que merecería ser llamado criminal en primer lugar en la Historia sitúa a Arendt en el centro de la crisis del Juicio en Occidente:

---

<sup>100</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 44-46.

<sup>101</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 39.

<sup>102</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 40.

<sup>103</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 40.

<sup>104</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 198.

Pero nadie le creyó. [...] Los jueces tampoco le creyeron, porque eran demasiado honestos o quizá estaban demasiado convencidos de los conceptos que forman la base de su ministerio para admitir que una persona *normal*, que no era un débil mental, ni un cínico ni un doctrinario, fuese totalmente incapaz de distinguir el bien del mal. Los jueces prefirieron concluir, basándose en ocasionales falsedades del acusado, que se encontraban ante un embustero, y con ello no abordaron la mayor dificultad moral e incluso jurídica del caso. Presumieron que el acusado, como toda *persona normal*, tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, tanto que no constituía una excepción en el régimen nazi. Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan sólo los seres *excepcionales* podían reaccionar *normalmente*”<sup>105</sup>.

La crisis de valores y del Juicio que Arendt detecta en Occidente no alcanza casi para describir lo que ocurrió en Alemania en los años 30 y 40, ya que el conjunto de valores que se consideraban adecuados y que arrasaron con las conciencias no coincidían con los de ningún lugar en el mundo. Sin embargo, aún en este contexto excepcional, hubo individuos que se opusieron al régimen, apunta Arendt.

Del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que era la conciencia, y de que habían dejado de darse cuenta de que el *nuevo conjunto de valores alemanes* carecía de valor en el resto del mundo. Ciertamente, lo que acabamos de decir no refleja la verdad en su totalidad, por cuanto hubo individuos que desde los principios del régimen de Hitler, y sin cejar ni un instante, se opusieron a él [...] Su capacidad de distinguir el bien del mal permaneció intacta y jamás padecieron *crisis de conciencia*<sup>106</sup>.

La Conferencia de Wannsee, en enero de 1942, en la que se programó la resolución de la Solución Final, supuso según confesó Eichmann, el lavarse las manos definitivo de su conciencia. Arendt señala que pese a que Eichmann había hecho cuanto estuvo en su mano para contribuir a llevar a buen puerto la Solución Final, también era cierto que aún abrigaba algunas dudas acerca de “esta sangrienta

---

<sup>105</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 47.

<sup>106</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 153-4.

solución, mediante la violencia”<sup>107</sup> y, tras la conferencia, estas dudas quedaron disipadas. En el curso de la reunión, hablaron los hombres más prominentes del Tercer Reich. Pudo ver que no sólo Hitler, no sólo las SS y el partido, sino que todos los presentes luchaban entre sí por el honor de destacar en aquel asunto. “En aquel momento, sentí algo parecido a lo que debió sentir Poncio Pilatos, ya que me sentí libre de toda culpa”. *¿Quién era él para juzgar?* ¿Quién era él para poder tener sus propias opiniones en este asunto? Bien, Eichmann no fue el primero, ni será el último, en caer víctima de la propia modestia”<sup>108</sup>. Arendt destacará que quienes se pliegan a lo que hacen las mayorías y renuncian a aplicar su propio juicio lo hacen imbuidos de una falsa modestia. Sería como preguntarse: si todo el mundo lo hace, si las altas instancias o los próceres o mis pares o conciudadanos lo hacen, ¿quién soy yo para oponerme.

El conflicto entre legalidad y justicia alcanza su cota más sorprendente cuando Eichmann declara que su conducta respetaba además los preceptos morales de Kant.

Durante el interrogatorio policial, cuando Eichmann declaró repentinamente, y con gran énfasis, que siempre había vivido en consonancia con los preceptos morales de Kant, en especial con la definición kantiana del deber, dio un primer indicio de que tenía una vaga noción de que en aquel asunto había algo más que la simple cuestión del soldado que cumple órdenes claramente criminales, tanto en su naturaleza como por la intención con que son dadas. Esta afirmación resultaba simplemente indignante, y también incomprensible, ya que la filosofía moral de Kant está tan estrechamente unida a la facultad humana de juzgar que elimina en absoluto la obediencia ciega. El policía que interrogó a Eichmann no le pidió explicaciones, pero el juez Raveh, impulsado por la curiosidad o bien por la indignación ante el hecho de que Eichmann se atreviera a invocar a Kant para justificar sus crímenes, decidió interrogar al acusado sobre este punto. Ante la general sorpresa, Eichmann dio una definición aproximadamente correcta del imperativo categórico: “Con mis palabras acerca de Kant quise decir que el principio de mi voluntad debe ser tal que pueda devenir el principio de las leyes generales” (lo cual no es de aplicar al robo y al asesinato, por ejemplo, debido a que el ladrón y el asesino no pueden desear vivir bajo un sistema jurídico que

---

<sup>107</sup> *Eichmann en Jerusalén: Arendt (2005), 168.*

<sup>108</sup> *Eichmann en Jerusalén: Arendt (2005), 168.*

otorgue a los demás el derecho a robarles y asesinarles a ellos). A otras preguntas Eichmann contestó que había leído la *Crítica de la Razón Práctica*<sup>109</sup>.

Sin embargo, Eichmann reconoció finalmente que su conducta se separó de los preceptos kantianos, pero alegó que no se podía hacer nada: “Después explicó que desde el momento en que recibió el encargo de llevar a la práctica la Solución Final, había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos, que se había dado cuenta de ello y que se había consolado pensando que había dejado de ser dueño de sus propios actos y que él no podía cambiar nada”<sup>110</sup>. Arendt apunta aquí en lo que respecta al uso de Kant que hace Eichmann que lo que Eichmann no explicó a sus jueces fue que, en “aquel momento de crímenes legalizados por el Estado”, como él mismo lo denominaba, no se había limitado a prescindir de la fórmula kantiana por haber dejado de ser aplicable, sino que la había modificado de manera que dijera: compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o de la ley común. O según la fórmula del imperativo categórico del Tercer Reich, debida a Hans Franck, que quizá Eichmann conociera: “Compórtate de tal manera que si el Führer te viera aprobara tus actos”<sup>111</sup>.

Arendt desmonta entonces el argumento de Eichmann:

Kant, desde luego, jamás intentó decir nada parecido. Al contrario, para él todo hombre se convertía en un legislador desde el instante en que comenzaba a actuar; el hombre, al servirse de su Razón Práctica, encontró los principios que podían y debían ser los principios de la ley. Pero también es cierto que la inconsciente deformación que de la frase hizo Eichmann es lo que éste llamaba la versión de Kant *para uso casero del hombre sin importancia*. En este uso casero, todo lo que queda del espíritu de Kant es la exigencia de que el hombre haga algo más que obedecer la ley, que vaya más allá del simple deber de conciencia, que identifique su propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que

---

<sup>109</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 199-200.

<sup>110</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 200.

<sup>111</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 200.

surge la ley. En la filosofía de Kant, esta fuente era la Razón Práctica; en el empleo casero que Eichmann le daba, ese principio era la voluntad del *Führer*<sup>112</sup>.

Pero es que los alemanes en general y la Alemania nazi en particular llevan el cumplimiento de las leyes más lejos que la mera cobertura del expediente, la mera obediencia, señala Arendt, sactúan como si fueran los autores de las leyes que obedecen”, lo que contribuyó a “la horrible y trabajosa perfección en la ejecución de la Solución Final –una perfección que por lo general el observador considera como típicamente alemana, o bien como obra característica del perfecto burócrata-“<sup>113</sup>.

Además de la falsa modestia que hemos analizado antes, también hay otras tendencias entre quienes renuncian a ejercer su Juicio, como el nihilismo del médico militar alemán Peter Bamm, que defendía que cualquier oposición habría sido inútil. Arendt contesta que en el curso de la Historia no existe el olvido ni hay acciones inútiles:

Cierto es que el dominio totalitario procuró formar aquellas bolsas de olvido en cuyo interior desaparecían todos los hechos, buenos y malos, pero del mismo modo que todos los intentos nazis de borrar toda huella de las matanzas –borrarlas mediante hornos crematorios, mediante fuego en pozos abiertos, mediante explosivos, lanzallamas y máquinas trituradoras de huesos-, llevados a cabo a partir de junio de 1942, estaban destinados a fracasar, también es cierto que vanos fueron todos sus intentos de hacer desaparecer en “el silencioso anonimato” a todos aquellos que se oponían al régimen. Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia. En consecuencia, nada podrá ser jamás “prácticamente inútil”, por lo menos a la larga<sup>114</sup>.

Quienes no se doblegaron ofrecen un ejemplo muy valioso para las generaciones futuras que además podía ser de gran utilidad en la reconstrucción de los valores de la Alemania de la posguerra, señala Arendt:

---

<sup>112</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 200-1.

<sup>113</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 2001.

<sup>114</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 239.



En la actualidad sería para Alemania de gran importancia práctica, no solamente en lo relativo a su prestigio en el extranjero, sino también en cuanto concierne a su tristemente confusa situación interior, que pudieran contarse más historias como la del sargento Schmidt. La lección de esta historia es sencilla y al alcance de todos. Desde un punto de vista político, nos dice que en circunstancias de terror, la mayoría de la gente se doblegará, pero *algunos no se doblegarán*, del mismo modo que la lección que nos dan los países a los que se propuso la aplicación de la Solución Final es que pudo ponerse en práctica en la mayoría de ellos, pero *no en todos*. Desde un punto de vista humano, la lección es que actitudes cual la que comentamos constituyen cuanto se necesita, y no puede razonablemente pedirse más, para que este planeta siga siendo un lugar apto para que lo habiten seres humanos<sup>115</sup>.

Arendt sostiene que Eichmann vive en el cliché y que clichés son sus reflexiones morales y lo fueron las últimas palabras que pronunció antes de ser ahorcado. Es en este punto cuando menciona por primera y única vez en toda la obra el término que acuñó en ella y que situó como subtítulo de la misma, que ha generado controversia: la banalidad del mal. Sobre estas últimas palabras dice en el último párrafo del libro: “Fue como si en aquellos últimos minutos resumiera la lección que su larga carrera de maldad nos ha enseñado, la lección de la terrible *banalidad del mal*, ante la que las palabras y el Pensamiento se sienten impotentes”<sup>116</sup>.

En la discusión de Arendt con Gershom Scholem a costa de *Eichmann en Jerusalén*, Scholem le echa en cara que el término banalidad del mal es un “mero eslogan”, que no le parece que sea fruto de un análisis profundo, y Arendt responde:

Ahora estoy convencida de que el mal nunca puede ser radical, sino únicamente extremo, y que no posee profundidad ni tampoco ninguna dimensión demoníaca. Puede extenderse sobre el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y desafía al Pensamiento, tal como dije, porque el Pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve frustrada porque no hay nada. Ésa es

---

<sup>115</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 239-240.

<sup>116</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 368.

su banalidad. Solamente el bien tiene profundidad y puede ser radical. [...] Eichmann podría ser muy bien el modelo concreto de lo que quiero decir<sup>117</sup>.

Hermida apunta, con Richard J. Bernstein, que ya en 1945 Arendt advierte de que el problema del mal se convertiría en la cuestión fundamental de la vida intelectual de la posguerra en Europa. Sin embargo, Hermida cree que el tiempo ha demostrado que estaba “totalmente equivocada”, ya que los intelectuales de la posguerra trataron de evitar el tema mientras que para ella seguiría siendo una cuestión de vital importancia<sup>118</sup>. No lo evitaron los filósofos judíos, como veremos. De hecho, Yolanda Ruano da la vuelta al argumento y expone que “ya Hannah Arendt anticipó que el problema del mal sería la cuestión de la vida intelectual de Europa tras la experiencia de la Segunda Guerra Mundial”<sup>119</sup>.

En el epílogo de *Eichmann en Jerusalén*, Arendt insiste en “la normalidad” de “este nuevo tipo de delincuente”, término que se acuñó en los juicios de Núremberg, pero que se aplicaba a la jerarquía de psicópatas que allí se juzgó, mientras que de Eichmann sorprendía su normalidad:

Lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terribles y terroríficamente normales. Desde el punto de vista de nuestras instituciones jurídicas y nuestros criterios morales, esta normalidad resultaba mucho más terrorífica que todas las atrocidades juntas, por cuanto implicaba que este nuevo tipo de delincuente –tal como los acusados y sus defensores dijeron hasta la saciedad en Núremberg-, que en realidad merece la calificación de *hostis humani generis*, comete sus delitos en circunstancias que casi le impiden saber o intuir que realiza actos de maldad<sup>120</sup>.

La polémica que se originó tras la publicación de la obra llevó a Arendt a escribir un *Postscriptum* en el que trata de justificar el término banalidad del mal, ya que se le había acusado de minimizar la responsabilidad y la culpa de Eichmann, sobre

---

<sup>117</sup> Hermida (2016), 173.

<sup>118</sup> Hermida (2016), 169.

<sup>119</sup> Muguerza y Ruano (2016), 13.

<sup>120</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 403.

cuya normalidad vuelve a insistir, mientras señala que tenía rasgos honestos pero también acomodaticios: “Comprendo que el subtítulo de la presente obra puede dar lugar a una auténtica controversia, ya que cuando hablo de la banalidad del mal lo hago solamente a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente”<sup>121</sup>. Arendt señala que Eichmann no era un Yago ni un Macbeth, y nada pudo estar más lejos de sus intenciones que “resultar un villano”, al decir de Ricardo III. Cree que Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su progreso personal, lo que en sí mismo, no era criminal. Para Arendt, Eichmann hubiera sido incapaz de asesinar a su superior para heredar su cargo. Para expresarlo en palabras llanas, señala que “Eichmann, sencillamente, no supo jamás lo que se hacía”<sup>122</sup>. Aunque, teóricamente, matiza Arendt, Eichmann sabía muy bien cuáles eran los problemas de fondo con que se enfrentaba, y en sus últimas declaraciones ante el tribunal habló de “la nueva escala de valores prescrita por el gobierno [nazi]”. “No, Eichmann no era un estúpido. Únicamente, la pura y simple irreflexión –que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”<sup>123</sup>. Arendt cree que esto merece ser clasificado como banalidad, y que no cabe atribuir a Eichmann una diabólica profundidad, pero no considera que se pueda decir que sea algo normal o común, dado que, en el patíbulo, sólo fue capaz de pensar en frases hechas oídas en entierros y funerales. Así, Arendt concluye que “una de las lecciones que nos dio el proceso de Jerusalén fue que tal alejamiento de la realidad y tal irreflexión pueden causar más daño que todos los malos instintos inherentes, quizá, a la naturaleza humana. Pero fue únicamente una lección, no una explicación del fenómeno, ni una teoría sobre el mismo”<sup>124</sup>. Es decir, el llevarse por el cliché y suspender la propia facultad del Juicio aleja al hombre de la *normalidad de la humanidad*, que es el sentido común, una reflexión propia.

---

<sup>121</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 417.

<sup>122</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 418.

<sup>123</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 418.

<sup>124</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 418

Jerome Kohn señala que la capacidad de pensar, de la que carecía Eichmann, es la precondition de juzgar, y que el rechazo, así como la incapacidad, de juzgar, de imaginarse ante uno a los demás a quienes nuestro juicio representa y a quienes responde, invita al mal a entrar en el mundo e infectarlo<sup>125</sup>.

Prior Olmos señala que Arendt apunta que tradicionalmente la maldad se explica como ceguera o ignorancia o como flaqueza, inclinación a ceder a la tentación: el hombre es tentado a hacer el mal y necesita esforzarse para hacer el bien, pero en el Tercer Reich la tentación era hacer el bien y el esfuerzo se necesitaba para hacer el mal<sup>126</sup>.

Como el Juicio, la temática del recuerdo está presente en la cuestión del mal, apunta Prior Olmos. Los mayores malhechores no recuerdan porque nunca han pensado en el asunto, y sin memoria no hay nada que pueda contenerlos. Pensar en asuntos pasados significa moverse en profundidad. Relacionados con el Juicio también están los ejemplos, indicadores del pensamiento moral<sup>127</sup>.

Para Richard J. Bernstein, las nociones de mal radical y mal banal de Arendt no se contraponen. Sin embargo, la propia Arendt sí ve diferencias. En “Algunas cuestiones de filosofía moral”, ya advierte de que el mayor mal no es radical, no tiene raíces, y al no tenerlas no tiene límites, puede llegar a extremos inconcebibles y arrasar el mundo entero<sup>128</sup>. Y ella misma dice a Gershom Scholem en una carta que ha “cambiado de opinión” y ya no habla de mal radical, como en *Los orígenes del totalitarismo*, que éste sólo puede ser extremo, y que no posee profundidad ni dimensión demoníaca. “Puede extenderse por el mundo entero y echarlo a perder precisamente porque es como un hongo que invade las superficies. Y desafía el Pensamiento porque, tal como dije, el Pensamiento intenta alcanzar cierta profundidad, ir a la raíz, pero cuando trata con la cuestión del mal esa intención se ve

---

<sup>125</sup> *Responsabilidad y juicio*: Arendt (2007a), 35.

<sup>126</sup> Prior Olmos (2015), 194.

<sup>127</sup> Prior Olmos (2015), 196-7.

<sup>128</sup> *Responsabilidad y juicio*: Arendt (2007a), 111.

frustrada porque no hay nada”<sup>129</sup>, explica. Bernstein cita el ensayo “The Concentration Camps”, publicado en 1948 en *Partisan Review*, donde Arendt habla de “mal absoluto”, vinculado a un sistema en el que los hombres son superfluos. Pero en *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt advierte de que la tradición filosófica no puede imaginar el mal radical: desde la teología cristiana, que adjudica un origen celestial al demonio, hasta Kant, el único filósofo que habiendo acuñado el término, cree que debió haber sospechado la existencia de ese mal aunque lo racionalizara de inmediato en el concepto de una “animadversión pervertida”<sup>130</sup>.

En cualquier caso, Arendt indica que su concepto de mal radical es muy distinto del de Kant, por lo que no hay referentes que ayuden a entender esta realidad “abrumadora”, constata en *Los orígenes del totalitarismo*, donde concreta que volver superfluos a los hombres consiste en erradicar las condiciones que hacen posible la humanidad: la pluralidad, la espontaneidad, la natalidad y la individualidad. A diferencia de Scholem, Bernstein defiende la compatibilidad de las dos nociones de mal. Sostiene que el concepto de mal radical que analiza en *Los orígenes del totalitarismo* no contradice la noción de banalidad del mal, dado que el mal radical es para ella volver a los hombres superfluos<sup>131</sup>.

Bernstein cree que, en un primer momento, Arendt sintió la necesidad de entender la falta de precedentes del mal que irrumpe con el totalitarismo, y que después del juicio a Eichmann, se obsesionó con una pregunta nueva: ¿cómo explicar las acciones monstruosas cometidas por personas que parecen normales y ordinarias?<sup>132</sup>

Arendt constata que el proceso de escritura de *Eichmann en Jerusalén*, su contenido y la controversia que ha suscitado confluyen en la importancia del tema del Juicio y de su crisis y de sus efectos en un mundo que ha sucumbido al totalitarismo:

---

<sup>129</sup> Birulés (2000), 237.

<sup>130</sup> Birulés (2000), 238-240.

<sup>131</sup> Birulés (2000), 242-253.

<sup>132</sup> Birulés (2000), 254.

Queda un problema fundamental que estuvo implícitamente presente en todos los procesos de posguerra, y al que aquí debemos referirnos por cuanto concierne a una de las más relevantes cuestiones morales de todos los tiempos, a saber, la naturaleza y función del juicio humano. En estos procesos, en los que los acusados habían cometido delitos “legales”, se exigió que los seres humanos fuesen capaces de distinguir lo justo de lo injusto, incluso cuando para su guía tan sólo podían valerse de su propio juicio, el cual, además, resultaba hallarse en total oposición con la opinión, que bien podía considerarse unánime, de cuantos les rodeaban. Y este problema alcanza mayor gravedad cuando recordamos que quienes fueron lo bastante “arrogantes” para confiar tan sólo en su propio juicio eran seres idénticos a aquellos otros que siguieron fieles a los viejos valores y se guiaron por sus creencias religiosas. Debido a que la sociedad respetable había sucumbido, de una manera u otra, ante el poder de Hitler, las máximas morales determinantes del comportamiento social y los mandamientos religiosos –“no matarás”- que guían la conciencia habían desaparecido. Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas<sup>133</sup>.

Aquí Arendt retoma el tema de la falsa “modestia” de quienes se pliegan y abandonan su Juicio y la “arrogancia” de quienes siguen confiando en su propio Juicio. De hecho, cree que la agria polémica que suscitó el libro es muestra de la gran preocupación por el Juicio en la época. Lo que le llama la atención es que de estas discusiones “no han surgido tendencias nihilistas o cínicas, como cabría esperar, sino una extraordinaria confusión sobre las más elementales cuestiones morales, de tal manera que parece que, en nuestros tiempos, lo último que verdaderamente cabe esperar, en estas materias, es la existencia de un cierto instinto moral”<sup>134</sup>.

En este punto de la polémica, la pensadora rebate un argumento muy utilizado entre los críticos con el libro e incluso entre intelectuales como Gershom Scholem, cuya amistad perdió Arendt en esta controversia: “La argumentación según la cual

---

<sup>133</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 428.

<sup>134</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 428-9.

aquellos que no estuvimos presentes e implicados en los acontecimientos no podemos juzgar parece convencer a la mayoría, en cualquier lugar del mundo, pese a que es evidente que si fuera justa, tanto la administración de justicia como la labor del historiador no serían posibles”<sup>135</sup>. Es decir, detecta gran preocupación con el Juicio, pero desde la asunción errónea de que a quienes no han vivido los hechos que juzgan no les está permitido juzgar.

Esta errónea interpretación sobre el Juicio y la culpa dio lugar a una serie de clichés, que Arendt denomina “teorías que lo explican todo, merced a oscurecer todos los detalles”, fórmulas que siempre criticó. Se trata de quienes acuñan la “*mentalidad de gueto* de los judíos europeos; o el de la culpabilidad colectiva del pueblo alemán, deducida de una interpretación *ad hoc* de su historia; o la afirmación, igualmente absurda, de una especie de inocencia colectiva del pueblo judío”<sup>136</sup>. Considera que “todos estos clichés tienen en común la nota de dar carácter superfluo a la emisión de juicios, así como la de poder utilizar tales clichés sin correr el menor riesgo”<sup>137</sup>. Y aun cuando Arendt señala que se puede comprender muy bien la resistencia de los afectados por el desastre –judíos y alemanes- a examinar con demasiada detención el comportamiento de grupos o personas individuales que parecen haberse salvado, o que debieran haberse salvado, del total colapso moral –la Iglesia, los dirigentes judíos, o quienes atentaron contra Hitler el 20 de julio de 1944-, “esta comprensible resistencia no es suficiente para justificar la evidente renuncia de todos los demás a emitir juicios centrados en responsabilidades individuales”, remacha<sup>138</sup>.

Ángel Prior Olmos ha elegido tratar en *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt* dos aspectos de la obra de la pensadora que inciden en la filosofía moral y que están presentes en la mayoría de su obra, aunque no en primer plano. Ninguno de los dos temas es de los más estudiados de la obra de Arendt. La Voluntad, por su pretendida oscuridad. La responsabilidad, porque parece una facultad de segundo

---

<sup>135</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 429.

<sup>136</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 432.

<sup>137</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 432.

<sup>138</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 432.

grado, ligada al Juicio, que Arendt trató explícitamente sólo en dos ensayos. Prior Olmos achaca el acercamiento de Arendt a la responsabilidad a la polémica que desató *Eichmann en Jerusalén* en los años 60. Prior Olmos destaca que Arendt acompaña su análisis de la responsabilidad política de su reflexión sobre la abdicación de la responsabilidad en el mundo moderno. Señala la conexión entre la despolitización y la pérdida de responsabilidad y la relación entre acción, política y responsabilidad. Concluye que ser responsable no tiene que ver con las consecuencias legales o morales de una acción sino con crear una reacción presencial en cadena sin fin que cambia el mundo. De esta forma, el judío que se defiende o el alemán que le defiende parten de un hecho natural, pero cambian su significado a través de acciones, iniciativas individuales, únicas, por lo que la responsabilidad es el vínculo entre hechos individuales, compañerismo y pertenencia. Y ve el impulso en Arendt hacia un sentimiento individual de responsabilidad política en el desinteresado “cuidado del mundo”. La transformación política depende de que los ciudadanos asuman una responsabilidad cívica por el mundo que comparten<sup>139</sup>.

Prior Olmos señala, con Kohn, que el objetivo de Arendt es aproximarse al problema del mal en un entorno secular, ya que la conducta de Eichmann no era conocida ni imaginada ni por San Agustín ni por Kant y considera que para Arendt, la moralidad demanda que el mal se haga inteligible, y que defiende la inteligibilidad sin metafísica. Con Kant, el mal nos sitúa en la frontera de lo comprensible<sup>140</sup>.

Los ensayos de *Entre el pasado y el futuro* se escribieron en la misma época que *Eichmann en Jerusalén* y contienen una reflexión sobre los temas que Arendt había tratado en *La condición humana* y en *Eichmann en Jerusalén*, es decir, el devenir de la política y del Juicio en la Historia. En el prefacio, Arendt rastrea los orígenes de la pérdida del espacio público y de la política en Occidente incluso por quienes han estado más cerca de estas realidades. Así, equipara a los hombres de la Resistencia con los de otras revoluciones –la americana en 1776, la francesa en 1789, el otoño de 1956

---

<sup>139</sup> Prior Olmos (2009), 47-8.

<sup>140</sup> Prior Olmos (2009), 155.



en Budapest-, ya que “no fueron los primeros ni serán los últimos que perdieron su tesoro”<sup>141</sup>. Cree que se puede entender cómo se ha llegado a la época moderna a través de una parábola, “como el cuento en el que un tesoro de la edad dorada, bajo las circunstancias más diversas, aparece abrupta e inesperadamente y desaparece otra vez, en distintas condiciones misteriosas, como si se tratara de un espejismo”<sup>142</sup>. Arendt explica que en América sí que tuvo un nombre, “felicidad pública”, y en Francia, “libertad pública”, y que el énfasis está en lo público<sup>143</sup>. El problema entonces para Arendt es que hay breves destellos de este espacio público en las revoluciones y en momentos críticos pero no tienen continuidad porque no hay una tradición ni una referencia. No hay testamento, no hay nada que transmitir del pasado al futuro.

Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta [Char] alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado al futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición, -que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir, que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas, ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida, quizá inevitable en términos de realidad política, se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por así decirlo, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos; en pocas palabras, de los propios seres humanos, porque el recuerdo, que -si bien una de las más importantes- no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta como completamente inconexo<sup>144</sup>.

---

<sup>141</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 15.

<sup>142</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 15.

<sup>143</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 16.

<sup>144</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 16-7.

Los propios protagonistas del momento de iluminación fugaz son a veces conscientes de la ausencia de un testamento, señala Arendt: “La frase de Char *nuestra herencia no proviene de ningún testamento* suena como una variación de una de Tocqueville que dice: “Toda vez que el pasado dejó de arrojar luz sobre el futuro, la mente del hombre vaga en la oscuridad”<sup>145</sup>.

La existencia de un testamento permite comprender lo que ha ocurrido y estar en armonía con el mundo, apunta Arendt de nuevo aludiendo a la comprensión como sinónimo de Juicio. “La lucha de Kafka [ÉL “Notas del año 1920”] comienza cuando el curso de la acción se ha puesto en marcha y cuando se espera que el relato que era su consecuencia se complete “en las mentes que lo heredan y cuestionan”<sup>146</sup>. La tarea de la mente es la de entender lo que ocurrió y esta comprensión, de acuerdo con Hegel, prosigue Arendt, es la forma en que el hombre se reconcilia con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo. El problema consiste en que, si la mente es incapaz de dar paz e inducir a la reconciliación, de inmediato se ve envuelta en los conflictos que le son propios”<sup>147</sup>. Cuando no hay referencias, los hombres que buscan el espacio público deciden pasar a la acción: “Antes de que la generación de René Char, elegido aquí como representante de ella, tuviera que apartarse de las búsquedas literarias para sumergirse en los compromisos de la acción, otra generación, algo mayor, se había vuelto hacia la política en busca de soluciones para sus perplejidades filosóficas, había procurado huir del Pensamiento pasando a la acción”<sup>148</sup>.

Según Arendt, la crisis era tan profunda y la situación, “desesperada”, que había afectado a la mente y al Pensamiento, lo que impedía plantear preguntas significativas, y se produjo “el descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas, había dejado de funcionar adecuadamente”<sup>149</sup>.

---

<sup>145</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 18.

<sup>146</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 20.

<sup>147</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 20-1.

<sup>148</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 20-1.

<sup>149</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 21-2.

La reivindicación del pasado es una constante que empieza a tratarse aquí, que no se percibe como una carga sino como una fuerza. “Lo primero que hay que advertir es que no sólo el futuro –“la ola del futuro”- sino también el pasado se ve como una fuerza, y no, como casi en todas nuestras metáforas, como una carga que el hombre debe sobrellevar y de cuyo peso muerto el ser humano puede, o incluso debe, liberarse en su marcha hacia el futuro; en las palabras de Faulkner, “el pasado jamás muere, ni siquiera es pasado”<sup>150</sup>. Además, este pasado, que remite siempre al origen, “no lleva hacia atrás, sino que impulsa hacia delante y, en contra de lo que se podría esperar, es el futuro el que nos lleva hacia el pasado”<sup>151</sup>. Entendemos que este análisis parte de la línea del ángel del futuro de Benjamin, pero desde un punto de vista más esperanzado, quizá deudor del principio de natalidad de San Agustín.

El hombre es entonces la flecha del tiempo, el comienzo agustiniano: observado desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre pasado y futuro, el tiempo no es continuo, un flujo de sucesión ininterrumpida, porque está partido por la mitad, en el punto donde “él” se yergue, y “su” punto de mira no es el presente, tal como habitualmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo al que “su” lucha constante, “su” definición de una postura frente al pasado y al futuro otorga existencia<sup>152</sup>.

Al estar el hombre insertado en el tiempo, se rompe en etapas el flujo indiferente de la temporalidad. Esta inserción –el comienzo agustiniano- es lo que “escinde el continuo temporal en fuerzas que entonces comienzan a luchar unas contra otras y a actuar sobre el hombre, tal como lo describe Kafka, porque están enfocadas en la partícula o en el cuerpo que les da su dirección”<sup>153</sup>.

La cultura y el mundo se heredan, pero no la manera de situarse dentro del tiempo para construirlos. Para Arendt, su destrucción es un problema político de primera magnitud: “Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede

---

<sup>150</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 24-5.

<sup>151</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 24-5.

<sup>152</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 24-5.

<sup>153</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 24-5.

indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad”<sup>154</sup>. Sin embargo, el problema consiste, apunta Arendt, en que, al parecer, no estamos preparados para esta actividad de pensar, de establecernos en la brecha entre el pasado y el futuro. Desde la fundación de Roma y durante muy largas temporadas de nuestra historia en que pervivieron los conceptos romanos, esa brecha quedó salvada por el puente que, desde los tiempos de los romanos, se llama tradición. Arendt señala que esta tradición se debilitó cada vez más a medida que avanzaba la época moderna. Cuando el hilo de la tradición se rompió, la brecha entre el pasado y el futuro se restringió a una experiencia de los pocos que hacen del Pensamiento su tarea fundamental. Esta ruptura, señala, “se convirtió en una realidad tangible y en perplejidad para todos; es decir, se convirtió en un hecho de importancia política”<sup>155</sup>. No sólo se rompe con la tradición, también con el concepto de la historia con el que la época moderna trataba de reemplazar los conceptos de la metafísica tradicional, concluye<sup>156</sup>.

En “La crisis en la cultura: su significado político y social”, Arendt realiza la equiparación fundamental entre arte y política siguiendo la *Crítica del Juicio* que más tarde, en las *Conferencias...*, analizará de forma más explícita. Aquí también cita a Kant. En primer lugar, describe la mundanidad y durabilidad de las obras de arte. “Desde el punto de vista de la mera durabilidad, las obras de arte son muy superiores a todas las demás cosas y son las más mundanas de todas, porque permanecen en el mundo más que cualquier otro objeto. Además, son las únicas cosas sin una función en el proceso vital de la sociedad; en términos estrictos, no se fabrican para los hombres sino para el mundo”<sup>157</sup>. Así, no se consumen como bienes de consumo ni se desgastan, y deliberadamente se las aparta del consumo y uso y se las aísla de la esfera de las

---

<sup>154</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 29.

<sup>155</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 29.

<sup>156</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 31.

<sup>157</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 320-1.

necesidades vitales humanas. En suma, señala, “esta actitud de gozo desinteresado (para aplicar la expresión kantiana, *Uninteressiertes Wohlgefallen*) se puede experimentar sólo después de que se hayan atendido las exigencias del organismo, cuando los hombres, liberados de las necesidades vitales, puedan volverse hacia el mundo”<sup>158</sup>.

Arendt trae a colación una definición de cultura de la Grecia clásica que sitúa la belleza y el arte dentro de los lindes de la política y también como actividades: “Si por cultura queremos decir la forma en que el hombre se relaciona con las cosas del mundo, podemos tratar de entender la cultura griega (como algo distinto del arte griego) recordando una frase muy citada, que transcribe Tucídides (II, 40) y se atribuye a Pericles”<sup>159</sup>. Arendt cree que es casi intraducible (*“Philokalomen gar met euteleias kai philosophoumen anem malakías”*) y diría algo así como: “Amamos la belleza dentro de los límites del buen criterio político y filosofamos sin el vicio bárbaro de la afeminación”. Aquí, explica Arendt, “lo que entendemos como estados o cualidades, como el amor a la belleza o a la sabiduría (llamado, éste, Filosofía), se describe como una actividad, aunque “el amor a las cosas bellas” también es una actividad, como lo es la propia fabricación de esas cosas. Cree que si se traducen las construcciones calificativas como “precisión de objetos” y afeminación”, no se refleja el hecho de que ambas eran expresiones estrictamente políticas; la afeminación era un vicio típico de los bárbaros, y la precisión de objetos, la virtud del hombre que sabe cómo debe actuar. Para Arendt, el significado de estas palabras, liberado de su traducción trillada, dice:

Es la *polis*, el lugar donde se hace política, quien establece los límites del amor a la sabiduría y a la belleza, y como sabemos que los griegos pensaban que la *polis* y la “política” (y de ningún modo los logros artísticos superiores) era lo que los diferenciaba de los bárbaros, debemos concluir que ésta era una diferencia “cultural” también, una diferencia en su forma de relacionarse con las cosas “culturales”, una actitud distinta ante la belleza y la sabiduría, a las que se puede

---

<sup>158</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 322.

<sup>159</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 327.

amar sólo dentro de los límites establecidos por la institución de la *polis*. En otras palabras, era una especie de hiper-refinamiento, una sensibilidad indiscriminada que no sabía cómo elegir lo que se condenaría a ser bárbaro, y no una primitiva falta de cultura tal como la entendemos nosotros ni cualquier cualidad específica en las propias cosas culturales<sup>160</sup>.

Pero es que la Filosofía, con la facultad del Juicio, juega un importante papel, lo que le lleva a Arendt a preguntarse aquí, por primera vez en su obra, si el gusto es una de las facultades políticas:

Quizá más sorprendente sea que la falta de virilidad, el vicio de la afeminación, que asociamos con un amor demasiado grande hacia la belleza o el esteticismo, se menciona en esta frase como el peligro específico de la Filosofía; y que el conocimiento del modo de llegar al objetivo o, en nuestras palabras, del modo de juzgar –algo que podríamos haber supuesto como un rasgo propio de la Filosofía, disciplina que tiene que saber cómo se llega a la verdad- se considere necesario para la relación con la belleza. Nos preguntamos si la Filosofía en el sentido griego –que empieza por “admirar”, *thaumatsein*, y termina, (al menos para Platón y Aristóteles) en la contemplación muda de una verdad desvelada- puede llevarnos a la inactividad más fácilmente que el amor a la belleza. De otra parte, ¿podría ser que el amor a la belleza siga siendo bárbaro a menos que esté acompañado por la (*Eu teleia*) facultad de tener agudeza de juicio, discernimiento y, en una palabra, discriminación, por esa rara y mal definida capacidad que por lo común llamamos gusto? Por último, ¿podría ser que este justo amor a la belleza, la relación adecuada con las cosas bellas –la *cultura animi* que hace que el hombre se ocupe de cuidar las cosas del mundo, la que Cicerón, a diferencia de los griegos, adscribió a la Filosofía-, tenga algo que ver con la política? ¿Podría ser que el gusto fuera una de las facultades políticas?<sup>161</sup>.

Las complejas relaciones entre arte, política y utilidad se desarrollan en Grecia en este contexto. Los griegos, aunque no los romanos, tenían una palabra para el concepto de filisteísmo, y el vocablo, constata Arendt, deriva de *bánausos*, una voz aplicable al artista y al artesano; ser un filisteo, un hombre adherido a la *banausía*, a la vulgaridad, indica una mentalidad exclusivamente utilitaria. Pero el artista mismo, por

---

<sup>160</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 327-8.

<sup>161</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 328-9.

ser un *banausos*, no estaba exento en Grecia de que se le reprochara filisteísmo, un rasgo que se consideraba como un vicio muy habitual en los que dominaban una *techné*, los fabricantes y artistas. Para la mentalidad griega, apunta Arendt, no había contradicción entre alabar la acción de *philokalein*, de amar la belleza, y desdeñar a los que producen con sus manos la belleza.

La desconfianza y el desprecio concreto a los artistas surgía de consideraciones políticas: la fabricación de objetos, incluida la producción artística, no está en el campo de las actividades políticas e incluso es opuesta a ellas. La principal razón de la desconfianza ante la fabricación en todas sus formas es que se trata de una actividad utilitaria por su naturaleza misma. La fabricación, pero no la acción y el discurso, siempre implica medios y fines<sup>162</sup>.

Los griegos ya sospecharon los peligros de que la utilidad invadiera la esfera política, idea que hoy puede resultar extraña ante el avance del utilitarismo, pero que contiene para Arendt una de las claves de la ruptura del espacio público que hoy sufrimos.

Y los griegos sospechaban con razón que este filisteísmo es una amenaza para el campo político por un lado, obviamente, porque juzga la acción con las mismas normas de utilidad válidas para la fabricación, porque pide que la acción alcance un fin predeterminado y porque permite hacer uso de cualquier medio que favorezca sus fines; por otra parte también amenaza el campo cultural mismo porque lleva a una devaluación de las cosas como cosas que, si se impone la mentalidad que dio vida a esos objetos, una vez más se juzgará de acuerdo con la norma utilitaria y, por tanto, perderá su valor intrínseco, independiente, y por último se convertirá en un puro medio<sup>163</sup>.

Sentada la relación entre arte y política, Arendt subraya la importancia de la belleza para ambas:

En términos generales, la cultura indica que el campo público, al que los hombres de acción hacen seguro, ofrece su espacio de exhibición para las cosas cuya esencia implica tener una apariencia y ser bellas. En otras palabras, la cultura indica que el

---

<sup>162</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 329-330.

<sup>163</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 330.

arte y la política, a pesar de sus conflictos y tensiones, están interrelacionadas e incluso que dependen la una de la otra. Vista sobre el trasfondo de las experiencias y actividades políticas que, si se abandonan a sí mismas, van y vienen sin dejar huella en el mundo, la belleza es la manifestación misma de la indestructibilidad. La fugaz grandeza de la palabra y de la obra puede permanecer en el mundo siempre que esté unida a lo bello. Sin belleza, es decir, sin esa gloria radiante en que se manifiesta la inmortalidad potencial en el mundo humano, toda la vida humana sería fútil y la grandeza no sabría perdurar. Lo que conecta al arte y a la política es que ambas son fenómenos del mundo público. Lo que media en el conflicto entre el artista y el hombre de acción es la *cultura animi*, o sea, una mente tan adiestrada y cultivada que se puede confiar en ella para que se ocupe y cuide de un mundo de apariencias cuyo criterio básico es la belleza<sup>164</sup>.

Arendt alude aquí a la importancia del espectador, de nuevo un tema, como el del Juicio, que también trató Cicerón. Para él, sólo los filósofos, los amantes de la sabiduría, se acercaban a las cosas como meros “espectadores”, sin ningún deseo de adquirir algo por sí mismos, por lo que comparó a los filósofos con los que, cuando van a los grandes juegos y festivales, no buscan “ganar la distinción gloriosa de una corona” ni obtener “ganancias comprando y vendiendo”, sino que acuden atraídos por el “espectáculo y observan de cerca lo que se hace y cómo se hace”<sup>165</sup>. Son personas completamente desinteresadas y por este motivo, subraya Arendt, “las más cualificadas para juzgar, pero no las más fascinadas por el espectáculo en sí mismo. Cicerón los llamó *maxime ingenuum*, el grupo más noble de los hombres libres, por lo que hacen: mirar por el gusto de ver es el más libre, *liberalissimum*, de todos los empeños”<sup>166</sup>. Este ejemplo es parecido al que suele citar Arendt, el que alude a Pitágoras sobre los juegos olímpicos, a los que los mejores acuden como espectadores.

En este punto, Arendt entra de lleno en el análisis de la *Crítica del Juicio*.

A falta de una palabra mejor para denotar los elementos de discriminación, de discernimiento y de Juicio de un activo amor a la belleza –el *philokalein met eu teleias* del que habla Pericles- usé la palabra gusto, y para justificar su uso y, a la

---

<sup>164</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 333-4.

<sup>165</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 334.

<sup>166</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 334-5.



vez, señalar la única actividad en que, creo, la cultura como tal se expresa a sí misma, quiero referirme a la primera parte de la *Crítica del Juicio* de Kant, que bajo la expresión de “Crítica del juicio estético” contiene quizá el aspecto mayor y más original de la filosofía política kantiana<sup>167</sup>.

Pero para ver la facultad del Juicio en su perspectiva adecuada y comprender que implica una actividad política más que una sólo teórica, Arendt aludirá con brevedad (lo que más adelante ya ni siquiera hará) a “lo que siempre se consideró que era la filosofía política de Kant”, su *Crítica de la Razón Práctica*, que se refiere a la facultad legislativa de la Razón. El principio de la legislación, tal como se establece en el “imperativo categórico” que dice “actúa siempre de modo que el principio de tu acción se pueda convertirán una ley general”, se basa en la necesidad de que el pensamiento racional esté acorde consigo mismo. Este principio de acuerdo consigo mismo, en rigor lo descubrió Sócrates, constata Arendt, “cuyo dogma central lo formuló Platón en el *Gorgias*: “Es mejor... que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga”. De esta frase nacieron la ética occidental, con su acento en el acuerdo con la propia conciencia, y la lógica occidental, que subraya el axioma de la contradicción”<sup>168</sup>.

Sin embargo, prosigue Arendt, en la *Crítica del Juicio*, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en el lugar de los demás” y que, por tanto, él llamó “modo de pensar amplio”.

El poder del Juicio descansa en un acuerdo potencial con los demás, y el proceso de pensamiento que se activa al juzgar no es, como el meditado proceso de la Razón Pura, un diálogo entre el sujeto y su yo, sino que se encuentra siempre y en primer lugar, aun cuando el sujeto esté aislado mientras organiza sus ideas, en una comunicación anticipada con otros, con los que sabe que por fin llegará a algún acuerdo. De este acuerdo potencial obtiene el Juicio su validez potencial [...] La lógica, para ser sólida, depende de la presencia del yo; de igual modo, para ser

---

<sup>167</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 335.

<sup>168</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 335-6.

válido, el Juicio depende de la presencia del otro; es decir que está dotado de cierta validez específica que jamás es universal [...] El Juicio, dice Kant, es válido “para todo el que juzga en general”, pero el énfasis de la frase recae sobre “que juzga”; pero no es válido para los que no juzgan ni para los que no son miembros del campo público en el que aparecen los objetos del juicio<sup>169</sup>.

Arendt ya señala aquí la que será su teoría central sobre las consecuencias políticas del Juicio de Kant:

La capacidad de Juicio es una habilidad política específica en el propio sentido denotado por Kant, es decir, como habilidad para ver cosas no sólo desde el punto de vista personal sino también desde la perspectiva de todos los que estén presentes; incluso ese juicio puede ser una de las habilidades fundamentales del hombre como ser político, en la medida en que le permite orientarse en el ámbito público, en el mundo común<sup>170</sup>.

En este punto, Arendt admite que estos criterios son casi tan viejos como la experiencia política, y alude a la *Phronesis*, vía que más adelante no seguirá, ya que se centrará exclusivamente en Kant. “Los griegos llamaban *Phronesis*, discernimiento, a esa capacidad, y la consideraron la principal virtud o excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del filósofo”. En una nota, Arendt matiza que “Aristóteles, al enfrentar deliberadamente la capacidad de discernimiento del hombre de Estado y la sabiduría del filósofo, *Ética nicomaquea*, 6, es probable que, como lo hizo tantas veces en sus escritos políticos, siguiera la opinión pública de la *polis* ateniense”<sup>171</sup>.

Entra en juego entonces el sentido común, elemento clave de la facultad del Juicio: El sentido común “nos desvela la naturaleza del mundo en la medida en que se trata de un mundo común; a él debemos el hecho de que nuestros estrictamente privados y “subjetivos” cinco sentidos y sus datos sensoriales se pueden ajustar por sí mismos a un mundo no-subjetivo y “objetivo” que tenemos en común y compartimos con otros. La del Juicio es una actividad importante, sino la más importante, en la que

---

<sup>169</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 336-7.

<sup>170</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 337-8.

<sup>171</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 338.

se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás”<sup>172</sup>. Una vez que ha reconocido los orígenes griegos del Juicio como discernimiento, Arendt subraya la originalidad de la aportación de Kant: “Sin embargo, lo que es nuevo, e incluso asombrosamente nuevo, en las proposiciones kantianas de la *Crítica del Juicio* es que el filósofo descubrió este fenómeno en toda su grandeza en el mismo momento en que examinaba el fenómeno del gusto y, por tanto, la única clase de juicios que, por estar referidos a simples cuestiones estéticas, siempre se habían considerado ajenos al campo político y también al dominio de la Razón”<sup>173</sup>. Lo que también es novedoso es la interpretación que hace Arendt del Juicio en Kant como facultad política.

Arendt introduce la política en la base de la concepción kantiana del Juicio con un razonamiento original a la hora de analizar las creencias populares sobre la privacidad e imposibilidad de cuestionamiento del gusto de cada uno:

Kant se vio perturbado por la presunta arbitrariedad y subjetividad de la expresión *de gustibus non disputandum est* (que sin duda es una verdad absoluta para lo privado), porque esta arbitrariedad ofendía su sentido político y no el estético. Kant, que por cierto no fue un hipersensible en materia de cosas bonitas, era bien consciente de la cualidad pública de la belleza, y por esa importancia pública insistió, en contra del adagio popular, en que los juicios de gusto están abiertos a discusión, porque “esperamos que otros compartan el mismo placer, en que el gusto se puede discutir, porque “espera la coincidencia de todos los demás”. Por consiguiente, y en la medida en que, como cualquier otro juicio, el gusto recurre al sentido común, es la antítesis misma de los “sentimientos privados” [...]. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida si su yo”<sup>174</sup>.

Además, añade la pensadora, “los juicios de gusto en general se consideran arbitrarios porque no vinculan, en el sentido de que los hechos demostrables o la verdad probada mediante argumentación obligan a mostrar acuerdo”<sup>175</sup>. Los juicios de

---

<sup>172</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 338.

<sup>173</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 338-9.

<sup>174</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 339-40.

<sup>175</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 340.

gusto, además, comparten con las opiniones políticas su persuasividad, añade. La persona que juzga, como dice Kant,

sólo puede “galantear en busca del consentimiento del otro” con la esperanza de llegar, por último, a un acuerdo con él. Este “galanteo” o persuasión se corresponde en todo con lo que los griegos llamaron *peitsein*, convencer y persuadir por la palabra, algo que veían como la forma típicamente política de que las personas hablaran entre sí. La persuasión regía las relaciones de los ciudadanos de la *polis*, que excluía la violencia física; pero los filósofos sabían que también se distinguía de otra forma no-violenta de coacción, la coacción mediante la verdad<sup>176</sup>.

De nuevo Arendt cita a Aristóteles y de nuevo encuentra otra conexión entre la cultura y la política: “La persuasión aparece en Aristóteles como lo opuesto a *dialegestai*, la forma filosófica de hablar, precisamente porque este tipo de diálogo se refería al conocimiento y a la búsqueda de la verdad y, por tanto, exigía un proceso de pruebas indiscutibles”<sup>177</sup>. La cultura y la política, pues, concluye Arendt, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino el Juicio y la decisión, el intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto y qué clase de cosas deben aparecer en él<sup>178</sup>.

Siguiendo la reflexión sobre la belleza y la política de la oración fúnebre de Pericles, Arendt señala que el gusto y el Juicio son cualidades específicamente humanas que hacen digerible la rotundidad brutal de la belleza, y quizás la heroicidad de los actos públicos ejemplares para el hombre:

El gusto y su juicio siempre despierto sobre las cosas del mundo establecen sus propios límites en un indiscriminado, inmoderado amor de lo sencillamente bello; en el campo de la fabricación y de la calidad, introduce el factor personal, es decir, le da un significado humanístico. El gusto quita la barbarie al mundo de lo bello

---

<sup>176</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 340

<sup>177</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 340.

<sup>178</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 340.

porque no se deja abrumar por ella; se preocupa de la belleza según un modo “personal” y así produce una “cultura”<sup>179</sup>.

De nuevo Arendt señala que estas reflexiones ya se encuentran en Cicerón, quien considera que el humanista es quien ejercita el gusto y el Juicio y no trata con realidades absolutas: “En rigor lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejercita una facultad de juicio y gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad impone”<sup>180</sup>.

La importancia que Kant otorga a la publicidad de las ideas y a lo público es uno de los temas que Arendt valorará más y que consideramos que le llevan a elegir a Kant como guía de su teoría del Juicio político. En el ensayo “Verdad y política”, contrapone Kant a Spinoza en este sentido. Spinoza nunca exige libertad de palabra y clasifica la necesidad de comunicación del hombre, su incapacidad para ocultar sus pensamientos y callar, entre los “errores comunes” que no comparte. Por el contrario, señala que Kant afirmaba que “el poder externo que priva al hombre de la libertad para comunicar sus pensamientos en *público lo priva a la vez de su libertad para pensar*” [la cursiva es de Arendt], y que la única garantía para “la corrección” de nuestro pensamiento está en que “pensamos, por así decirlo, en comunidad con otros a los que comunicamos nuestros pensamientos así como ellos nos comunican los suyos”. La razón humana, por ser falible, sólo puede funcionar si el hombre puede hacer “uso público” de ella, y esto también es verdad en el caso de quienes, aun en un estado de tutelaje”, son incapaces de usar sus mentes “sin la guía de alguien más”, y para el “estudioso”, que necesita de “todo el público lector” para examinar y controlar sus resultados<sup>181</sup>.

La conexión fundamental entre el gusto y el Juicio y el pensamiento político es por lo tanto la mentalidad amplia, la representación del pensamiento de los demás que se forma en la mente: “El pensamiento político es representativo; me formo una

---

<sup>179</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 342.

<sup>180</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 344.

<sup>181</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 359.

opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista; recordando los criterios de los que están ausentes; es decir, los represento. [...] Esta capacidad de mentalidad amplia es la que permite que los hombres juzguen; como tal la descubrió Kant en la primera parte de la *Crítica del Juicio*, aunque él no reconoció las implicaciones políticas y morales de su descubrimiento”<sup>182</sup>. Esta representación de los juicios de los demás opera aunque uno esté solo y aislado, siempre estamos conectados con los juicios de los demás, salvo que se elija expresamente aislar el Juicio para centrarse exclusivamente en los propios intereses. Esta opción la eligen a menudo personas muy cultivadas, señala Arendt, ya que el ejercicio de la facultad del Juicio y de la mentalidad amplia atañe a cada hombre y no tiene nada que ver con la erudición:

Por consiguiente, si evito toda compañía o estoy completamente aislada mientras me formo una opinión, no estoy conmigo misma, sin más, en la soledad del pensamiento filosófico; en realidad sigo en este mundo de interdependencia universal, donde puedo convertirme en representante de todos los demás. Por supuesto, puedo negarme a obrar así y hacerme una opinión que considere solo mis propios intereses, o los intereses del grupo al que pertenezco. Sin duda, incluso entre personas muy cultivadas, lo más habitual es la obstinación ciega, que se hace evidente en la falta de imaginación y en la incapacidad de juzgar. Pero la calidad misma de una opinión, como la de un juicio, depende de su grado de imparcialidad<sup>183</sup>.

Si el juicio de gusto conseguía humanizar la belleza, el juicio político adapta a la ciudad y a los ciudadanos la verdad absoluta del filósofo, prosigue Arendt. Para el filósofo, o para el hombre que piensa, la proposición ética “es mejor sufrir un daño que hacerlo” no es menos cierta que la verdad matemática. Pero para el hombre como ciudadano comprometido con el mundo y la prosperidad pública más que con su propio bienestar, el juicio socrático no es verdadero. Se trata del conflicto del rey filósofo:

Muchas veces se señalaron las desastrosas consecuencias que para cualquier grupo tendría el hecho de empezar a seguir, con toda seriedad, los preceptos éticos

---

<sup>182</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 369.

<sup>183</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 370.

derivados del hombre en singular, ya sean socráticos, platónicos o cristianos. Mucho antes de que Maquiavelo recomendara proteger el campo político de los principios puros de la fe cristiana (los que se niegan a hacer el mal permiten a los malvados “hacer todo el mal que quieran”), Aristóteles advertía en contra de permitir que los filósofos tuvieran cualquier intervención en asuntos políticos. [...] La verdad filosófica se refiere al hombre en su singularidad y, por tanto, es apolítica por naturaleza. Si, no obstante, el filósofo quiere que su verdad prevalezca ante las opiniones de la mayoría, sufrirá una derrota y tal vez de ella deduzca que la verdad es impotente [...]. Podría sentirse tentado, como Platón, de hacerse oír por algún tirano con inclinaciones filosóficas, y en el afortunado y muy poco probable caso de que tuviera éxito, podría fundar una de esas tiranías de la “verdad” que conocemos en especial a través de las diversas utopías políticas y que, por supuesto, en términos políticos son tan tiránicas como las otras formas de despotismo. En el apenas menos improbable caso de que de verdad se impusiera sin el auxilio de la violencia, simplemente porque los hombres están de acuerdo con ella, la suya sería una victoria pírrica. En tal caso, la verdad debería su predominio no a su propia fuerza sino al acuerdo que la mayoría, que podría cambiar de parecer al día siguiente y sostener alguna otra cosa: lo que fuera verdad filosófica se convertiría en mera opinión. Sin embargo, como la verdad filosófica lleva en sí un elemento coactivo, puede tentar al hombre de Estado en ciertas condiciones, tanto como el poder de la opinión puede tentar al filósofo<sup>184</sup>.

Y es que no sólo se trata de que las verdades absolutas suelen llevar a sus defensores a imponerlas por la fuerza, sino que, como recuerda Arendt, en el caso de que triunfaran sin violencia, su bajada a la ciudad y a su pluralidad las destruiría, pasarían a ser opiniones.

La única persuasión posible para la verdad filosófica es el ejemplo, como muestra Sócrates, cuya vida encarnaba la búsqueda de la verdad que promulgaba. Arendt se pregunta, en vista de que sabemos por los diálogos platónicos qué poco persuasivo resultaba el juicio de Sócrates cuando trataba de probar su validez, cómo pudo obtener su alto grado de aceptación. Sócrates decidió apostar su vida por esa verdad cuando se negó a evitar la sentencia de muerte. Y esta enseñanza mediante el ejemplo es, para Arendt, la única forma de persuasión de la que es capaz la verdad

---

<sup>184</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 375-7.

filosófica sin caer en la perversión o la distorsión. Cree que la verdad filosófica puede convertirse en práctica e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político “sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado”<sup>185</sup>. La literatura, el teatro, pueden ser el mejor ejemplo, como también defiende Rorty. En esta línea, Nuria Sánchez Madrid apunta que la literatura “reconoce y rescata los rescoldos resultantes del implacable paso de la Historia, como el *Él –Er-* de la parábola de Kafka, teniendo que juzgar en la brecha entre el pasado y el futuro”<sup>186</sup>. Los poetas protegen “nuestra vulnerabilidad intrínseca”, expulsan “a los monstruos de una razón inconsciente de sus límites” y mecen “nuestros sueños. Sin su contribución no habrá cultural de la condición humana y la barbarie se apoderará de lo que era nuestro hogar”, concluye<sup>187</sup>. Arendt recuerda que Jefferson decía que “un sentido vívido y duradero del deber filial se imprime con mayor eficacia en la mente de un hijo o una hija tras la lectura de *El rey Lear* que por la de todos los secos libros que sobre la ética y la divinidad se hayan escrito”, y que, para Kant, “no se consigue sin embargo nunca tanto por medio de prescripciones generales, recibidas de sacerdotes o de filósofos, o también sacadas de sí mismo, como por medio de su ejemplo de virtud o de santidad”<sup>188</sup>. La razón, como lo explica Kant, es que siempre necesitamos “intuiciones... para exponer la realidad de nuestros conceptos”. De esta forma, “si son conceptos puros del entendimiento, llámanse esquemas”, como el triángulo ideal, percibido sólo por los ojos de la mente y no obstante indispensable para reconocer todos los triángulos reales; sin embargo, si los conceptos son prácticos, referidos a la conducta, “entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*”<sup>189</sup>. Y a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce por sí misma gracias a la imaginación, estos ejemplos, señala Arendt, se derivan de la Historia y de la poesía, a través de las cuales –como señalara

---

<sup>185</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 380.

<sup>186</sup> Sánchez Madrid (2016), 24.

<sup>187</sup> Sánchez Madrid (2016), 24.

<sup>188</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 206.

<sup>189</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 282.



Jefferson-“se abre para nuestro uso un campo de imaginación” completamente distinto”<sup>190</sup>.

A Sócrates le costó la vida su enseñanza mediante el ejemplo de su conducta, un poder de la filosofía moral que Arendt señala que ha desaparecido. El Juicio filosófico no se toma en serio y la vida del filósofo raramente peligrará.

Esta transformación de un juicio teórico o especulativo en verdad ejemplar –una transformación de la que sólo es capaz la filosofía moral- es una experiencia límite para el filósofo: al establecer un ejemplo y “persuadir” a la gente de la única forma en que puede hacerlo, empieza a actuar. Hoy, cuando casi ningún juicio filosófico, por atrevido que sea, se tomará lo bastante en serio como para que ponga en peligro la vida del filósofo, aun esta rara oportunidad de confirmar en lo político una verdad filosófica ha desaparecido<sup>191</sup>.

Llegamos entonces al problema de la relación entre política y mentira, entre los hechos, su relato y la Historia, y a las particularidades que experimenta el tratamiento de este tema en el siglo de los totalitarismos. Arendt advierte de que

la innegable afinidad de la mentira y la acción y el cambio del mundo –es decir, la política- está limitada por la naturaleza misma de las cosas abiertas a la facultad de acción del hombre. El fabricante de imágenes se equivoca cuando cree que puede anticipar los cambios mintiendo acerca de los asuntos objetivos que todos quieren eliminar de alguna manera. [...] Ni el pasado –y toda la verdad factual, por supuesto, se refiere al pasado- ni el presente, en la medida en que es una consecuencia del pasado, están abiertos a la acción; sólo el futuro lo está<sup>192</sup>.

Arendt es de la opinión de que la transformación *ad hoc* del pasado sólo puede mantenerse un tiempo. Creemos que estas reflexiones mantienen una especial vigencia ahora mismo en tiempos de la postverdad.

Al final de estos ensayos, Arendt plantea ya el alcance último de su análisis sobre la función política del narrador, del historiador, que cree que es “enseñar la

---

<sup>190</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 380.

<sup>191</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 380.

<sup>192</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 394-5.

aceptación de las cosas tal como son. De esta aceptación, que también puede llamarse veracidad, nace la facultad de juzgar por la que, también en palabras de Isak Dinesen, “al fin tendremos el privilegio de ver y volver a ver, y eso es lo que se llama el día del Juicio”<sup>193</sup>. Arendt sitúa el origen de lo que denomina “la búsqueda desinteresada de la verdad” en Grecia, como algo previo al pensamiento filosófico y político. Cree que se puede remontar

Al momento en que Homero decidió cantar las hazañas de los troyanos tanto como las de los aqueos, y exaltar la gloria a de Héctor, el enemigo derrotado, tanto como la gloria de Aquiles, el héroe del pueblo al que el poeta pertenecía. Eso no había ocurrido antes; ninguna otra civilización, por muy espléndida que hubiera sido, fue capaz de mirar con los mismos ojos a amigos y enemigos, a la victoria y a la derrota, que desde Homero no se reconocieron ya como norma última de los hombres, aunque sean últimas para los destinos de las vidas humanas. La imparcialidad homérica tiene ecos en la historia griega e inspiró al primer gran narrador de la verdad objetiva, que se convirtió en el padre de la Historia: Heródoto nos dice en las primeras frases de su relato que lo escribe “para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros... queden sin realce”. Aquí está la raíz de la denominada objetividad, esta curiosa pasión, desconocida fuera de la civilización occidental, por la integridad intelectual a cualquier precio. Sin ella jamás habría aparecido ninguna ciencia<sup>194</sup>.

Queremos añadir en este punto que poco después de Heródoto, Esquilo cultivará la vertiente dramática de esta objetividad y búsqueda de la verdad, de este rescatar del olvido las gestas de bárbaros y enemigos a la par que las propias y de compadecerse de sus desgracias, es decir, de ponerse en su lugar. Nos referimos a *Los persas*, la obra de teatro más antigua que se conserva. Ya Frínico había hablado sobre este pueblo rival en *La toma de Mileto*, pieza que se ha perdido y en la que parece que se burlaba de los persas y honraba a los griegos. Sin embargo, Esquilo no menciona a ningún héroe griego. El enemigo vencido es el protagonista y no es presentado como

---

<sup>193</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 400-1.

<sup>194</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 401.

enemigo sino como un pueblo desdichado, unos hombres derrotados, en desgracia. Puede tratarse de cualquier pueblo, podemos ser nosotros.

Entramos a analizar las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, que recogen los apuntes de las clases que impartió Arendt sobre este asunto, que dictó en el otoño de 1970 en la *New School for Social Research*, y sobre las que había presentado una primera versión en la Universidad de Chicago en 1964. La edición de Ronald Beiner incluye el *Postscriptum* a “El Pensamiento”, extraído de la primera parte de *La vida del espíritu*, que Beiner considera como un prólogo a “El Juicio”, la tercera parte de la obra que Arendt iba a empezar a escribir cuando falleció, ya que ofrece un breve plan de lo que pensaba escribir, con sus temas y sus intenciones. Así, el *Postscriptum* compara las tres facultades de la mente que trata el libro y señala que “la Voluntad y el Juicio, contempladas desde la perspectiva de estas especulaciones sobre el tiempo, se ocupan de cuestiones ausentes, bien porque todavía no existen, bien porque ya no existen, pero a diferencia de la actividad de pensar, que tiene que ver con “los invisibles” en toda experiencia y que tiende siempre a la generalización, estas actividades tratan siempre con lo particular, y en este sentido se encuentran más cerca del mundo de las apariencias”<sup>195</sup>. Arendt apunta aquí que “hasta la *Crítica del Juicio* de Kant esta facultad no se convirtió en un tema de interés para un pensador de primer orden” y muestra su hipótesis principal, al distinguir el Juicio como capacidad mental específica: “Que a los juicios no se llega por deducción ni por inducción. En dos palabras, el Juicio no tiene nada en común con operaciones lógicas [...] Buscaremos el “sentido silencioso”, que –cuando se ha tomado en consideración– siempre se ha concebido, incluso por Kant, como “gusto” y, por tanto, como perteneciente al terreno de la estética”<sup>196</sup>. En las cuestiones de orden práctico y moral, a esta cualidad se le ha denominado “conciencia”, pero Arendt recuerda para diferenciarla del Juicio que “la conciencia no juzga: voz divina que emana de Dios o de la Razón, decía qué se debía hacer o no y de qué cabía arrepentirse. Sea lo que sea esta voz de la conciencia, no

---

<sup>195</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 15.

<sup>196</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 16-7.

puede decirse que sea silenciosa” y su validez depende por completo de una autoridad que está por encima y más allá de las leyes y normas meramente humanas”<sup>197</sup>.

Arendt también apunta que con Kant el Juicio aparece como “un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado”. El Juicio se ocupa de los particulares, y cuando el yo pensante, que se mueve en el ámbito de lo general, abandona su retiro y regresa al mundo de las apariencias, resulta que el espíritu precisa un nuevo “don” para poder hacerles frente”<sup>198</sup>. Y acaba planteando la importancia del Juicio en la Historia.

La primera conferencia aborda las dificultades que supone el estudio de la filosofía política de Kant, ya que Arendt cree que no escribió una filosofía de este tipo propiamente dicha y que ha sido poco estudiada. Considera que los escritos *sobre la Historia* no pueden compararse en calidad ni en profundidad con otros y que el propio Kant los denominaba “divertimentos”<sup>199</sup>. Pero esta opinión no le impide considerar que los temas que tratan preocupaban a Kant desde siempre. Respecto a que estos ensayos los escribió en los últimos años de su vida, cuando sus facultades mentales estaban en declive, Arendt remite a *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, escrito de juventud, para mostrar que ya entonces analizaba los mismos problemas. Además, alega que si se estudian la vida y la obra de Kant puede afirmarse que tomó conciencia bastante tarde, cuando ya no le quedaba mucho tiempo o fuerzas, de que la política era algo distinto de lo social, parte integrante de la condición del hombre en el mundo. Arendt no quiere decir que no llegase a escribir una cuarta crítica, sino que sugiere que la tercera, la *Crítica del Juicio*, que cree que se escribió “de un modo espontáneo”, recogería estas inquietudes, y “habría de convertirse en el libro que de otro modo se echaría de menos en la gran obra de Kant”<sup>200</sup>.

Como ya hemos comentado antes, tras concluir su empresa crítica, Arendt considera que a Kant todavía le quedaban dos cuestiones pendientes, cuya

---

<sup>197</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 17.

<sup>198</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 17.

<sup>199</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 21-1.

<sup>200</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 26.

preocupación se originó en el periodo precrítico, pero que cuando regresó a ellas, habían experimentado “ciertos cambios”, pero no tantos que no pudieran ser reconocidos”<sup>201</sup>. Según la interpretación de Arendt, “sucedieron, así, dos cosas: tras la cuestión del gusto, tema predilecto del siglo XVIII, Kant había descubierto una facultad humana completamente nueva, el Juicio. Y, al mismo tiempo, sustrajo las proposiciones morales de la competencia de esta nueva facultad. En otras palabras: ahora es algo más que el gusto lo que va a discernir entre lo bello y lo feo; pero la cuestión [moral] del bien y del mal no será resuelta ni por el gusto ni por el Juicio, sino sólo por la Razón”<sup>202</sup>.

En su análisis sobre la estructura y los temas de la *Crítica del Juicio*, Arendt señala que de los dos asuntos que cree que le quedaban pendientes, la primera parte trata la sociabilidad, el hecho de que ningún hombre puede vivir solo, que los hombres son interdependientes “debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad”. Así, constata que en *Observaciones...*, que también se divide en lo bello y lo sublime, el tema de la sociabilidad ya era, aunque de forma moderada, clave<sup>203</sup>.

El otro tema lo trata Kant en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, que ha sido tachada de falta de unidad con la primera. Según Arendt, responde a la pregunta por qué es necesario que existan hombres. Arendt cree que la pregunta interroga por el fin, no por una causa, y señala que el fin está por encima del concepto al que se aplica, es decir, el fin de la Naturaleza está por encima de la Naturaleza, que queda relegada a medio. No en balde, apunta que en la segunda parte se deduce que nos planteamos cuestiones de este tipo porque somos seres finalistas que proyectamos intenciones y fines y pertenecemos a la Naturaleza<sup>204</sup>. Además, Arendt añade a este planteamiento el concepto de San Agustín tan querido por ella de que está en nuestra naturaleza iniciar, establecer inicios a lo largo de nuestras vidas. Arendt ve dos vínculos

---

<sup>201</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 27.

<sup>202</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 28.

<sup>203</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 28.

<sup>204</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 32.

entre las dos partes: en primer lugar, en ninguna se habla del hombre como ser inteligible o cognoscente. La primera parte se ocupa de los hombres en plural, cómo son y cómo viven en sociedad; la segunda, de la especie humana. Arendt señala que la diferencia decisiva entre la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica del Juicio* estriba en que las normas morales de la primera son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las de la última se limitan a los seres humanos sobre la Tierra, uno de los temas fundamentales de la teoría del Juicio de ambos<sup>205</sup>.

El segundo vínculo radica en que la facultad de juzgar se ocupa de particulares, que son de dos clases. Como hemos visto, la primera parte trata de los objetos del Juicio propiamente dichos, el juicio reflexionante, y la segunda, del determinante. Kant introduce el principio teleológico como principio heurístico para investigar las leyes particulares de la Naturaleza. Para Kant, la Historia es también una parte de la Naturaleza.

Arendt trata de ofrecer más pruebas de que Kant era consciente hasta cierto punto de la empresa que acometía, ya que aborda temas de importancia política –lo particular, hecho natural o acontecimiento histórico, la facultad de juzgar, entendida como facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus facultades mentales- que le preocupaban desde muchos años atrás<sup>206</sup>.

En cambio, señala Arendt, el juicio de lo particular que acomete no tiene cabida en la filosofía moral de Kant. No es Razón Práctica, que dicta qué debo hacer, es idéntica a la voluntad y expresa mandatos. El Juicio surge del placer meramente contemplativo. A este tipo de placer lo llama gusto y apunta que la *Crítica del Juicio* se iba a llamar “*del gusto*”. Cree que una filosofía práctica puede tratarlo no como concepto oriundo pero sí episódicamente. ¿Qué tiene esto que ver con la práctica?

---

<sup>205</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 33-4.

<sup>206</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 35.

Arendt recuerda que Kant esperaba con impaciencia noticias sobre la Revolución Francesa, como espectador no implicado pero que sigue con apasionada participación. Arendt cree que sólo hay un elemento en los últimos escritos de Kant que no podemos remontar al pasado precrítico: las cuestiones constitucionales e institucionales, que le fueron interesando cada vez más en sus últimos años. La mayoría de sus obras políticas fueron escritas a partir de 1790, justo cuando apareció la *Crítica del Juicio*, y de modo más significativo, después de 1789, año de la Revolución Francesa, cuando tenía 75 años. No le interesa sólo lo particular, la Historia o la sociabilidad humana sino estas cuestiones constitucionales de cómo organizar el cuerpo político, el Estado y las relaciones internacionales<sup>207</sup>.

Arendt señala que, en este punto, Kant no sabe cómo reconciliar su filosofía moral, la Razón Práctica, con la organización del Estado. Es consciente de que para ser un buen ciudadano no hay que ser un hombre bueno. De que no es la moralidad causa de la buena constitución del Estado sino más bien al revés, con lo que Arendt cree que va más lejos que Aristóteles. La definición de maldad que hace en *Sobre la paz perpetua* concuerda con su filosofía moral. El imperativo categórico dice: actúa siempre de modo que la máxima de tu conducta pueda devenir una ley general. Puedo querer la mentira pero no una ley universal de mentir, pues no habría promesa alguna. El hombre malvado es el que hace una excepción consigo mismo, no el que desea el mal, pues es imposible que lo haga. Lo que importa en su conducta es que es secreta: no podría hacerlo en público porque atentaría contra el bien común, incluso aunque perteneciera a una estirpe de demonios. Arendt subraya entonces que en política, en tanto que se distingue de la moral, todo depende de la conducta pública<sup>208</sup>.

La importancia de la publicidad sustenta la teoría política de Kant, para quien son muy pocos los hombres que obran de acuerdo a principio. Son más los que obedecen a bondad espontánea. Y los que más hay son los egoístas, que cree que pueden ser muy útiles. Ésta es la versión kantiana de la teoría ilustrada del interés

---

<sup>207</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 35-7.

<sup>208</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 39-41.

particular. Para Arendt, esta teoría tiene flaquezas considerables y en lo referente a la filosofía política, necesita un gran designio de la Naturaleza obrando a espaldas de los hombres que actúan. Si no, los demonios se autodestruirían, ya que para Kant el mal es autodestructivo. La Naturaleza desea la conservación de la especie. A diferencia de las teorías platónicas, Kant cree que no se necesita una conversión moral del hombre para conseguir un cambio político hacia lo mejor<sup>209</sup>.

A los argumentos que da Arendt para justificar la elección de un tema kantiano que en sentido propio no existe, se alza una objeción a la que no se puede responder del todo pero que aborda frontalmente. De las tres preguntas fundamentales que invitan al hombre a filosofar, cree que ninguna se refiere al ser humano como *zoon politikon*, como ser político. Qué puedo conocer y qué me está permitido esperar tratan sobre temas tradicionales de la metafísica: dios y la inmortalidad. Arendt considera que sería un error grave confiar en que qué debo hacer y su correlato, la idea de libertad, puedan servir de punto de apoyo para su investigación. Al contrario, apunta que la respuesta de Kant será un obstáculo, como lo fue para él tratar de conciliar sus ideas políticas con su filosofía moral. Esta segunda pregunta tiene que ver con la acción y cree que Kant no la tuvo en cuenta. Más adelante veremos que algunos críticos de Arendt no están de acuerdo con esta lectura. Arendt señala que Kant analizó la sociabilidad elemental del hombre y enumeró como elementos constitutivos de la misma la comunicabilidad y la publicidad, la libertad pública para pensar y publicar, pero desconoce una facultad de actuar. Por tanto, la pregunta qué debo hacer se refiere al comportamiento del yo con independencia de los otros; el mismo yo que quiere saber qué es cognoscible para los seres humanos y qué es incognoscible aunque pueda pensarse. El que quiere saber qué se puede esperar en cuanto a la inmortalidad. Las tres cuestiones están conectadas entre sí. La respuesta a la primera pregunta, en la *Crítica de la Razón Pura*, indica qué puedo conocer y qué no, esto último es incluso más importante para Arendt. En Kant, las cuestiones metafísicas conciernen a lo que no puedo conocer. No puedo dejar de pensar en lo que no puedo conocer porque se refiere a lo que más me interesa: la existencia de Dios, la libertad,

---

<sup>209</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 42.



sin la cual la vida sería indigna, la inmortalidad del alma. Son cuestiones prácticas y es la Razón Práctica la que nos indica cómo debo pensar respecto a ellas. Incluso la religión existe para los hombres, en tanto que seres racionales, sólo dentro de los límites de la mera Razón. La mayor preocupación, lo que espero, me está permitido esperarlo si soy digno de ello, si me comporto de forma justa, cree Kant. En un seminario, apunta Arendt, Kant añade una cuarta pregunta: qué es el hombre, cuestión que no aparece en las críticas, como la pregunta cómo juzgo, el problema de la tercera crítica, está también ausente. Ninguno de los problemas fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad humana, con la excepción de lo que está implícito en la segunda cuestión: sin los otros hombres carecería de sentido regular la propia conducta. La insistencia kantiana respecto de los deberes con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y que la ley moral debe valer para todos los hombres y todos los seres racionales del universo reduce la condición de la pluralidad a un mínimo, reconoce Arendt, que aun así recurre a él. La idea que reside tras las tres cuestiones es el interés propio, no el interés por el mundo, constata, y Kant se adhiere al viejo dicho “todos los hombres desean ser felices”, pero tienen que ser dignos de la felicidad. La mayor desgracia para Kant es la pérdida de la autoaceptación, no de la consideración ajena (*Carta a Mendelssohn*), y Arendt remite al ejemplo de Sócrates, que prefería que muchos hombres le contradijeran que estar en desacuerdo consigo mismo. El fin supremo del individuo en esta vida consiste en merecer una felicidad que es inalcanzable en esta vida. Comparados con este fin, a Arendt le parece que los demás son marginales, incluso el progreso, en algunos casos dudoso, dirá ahora, de la especie, del que la Naturaleza es artífice a nuestras espaldas<sup>210</sup>. Más adelante, negará este progreso sin ambages.

Arendt se detiene en el tema de la difícil relación entre política y Filosofía. El que a diferencia de Kant otros filósofos escribieran una filosofía política no significa que tuvieran una opinión más elevada de la política. Arendt cree que Platón escribió la *República* para justificar la idea de que los filósofos deberían gobernar no porque

---

<sup>210</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 43-6.

tuvieran una inclinación hacia la política, sino porque no serían gobernados por gente peor que ellos e instaurarían unas condiciones favorables para ellos. Aristóteles sostuvo que el *biós politikós* existe al servicio del *biós theorétikós*. Sólo la filosofía permite a los hombres disfrutar por sí mismos, sin la ayuda o presencia de otros, y la independencia está entre los bienes más preciados. Para Aristóteles, únicamente una vida activa puede garantizar la felicidad pero puede consistir en contemplación. Arendt insiste en otros casos. Spinoza indicaba que su fin último no era la política sino la *libertas philosophandi*. Incluso Hobbes, que estuvo más cerca de las preocupaciones políticas que ningún otro autor de filosofía política (Arendt apunta que Maquiavelo, Bodin o Montesquieu no se ocuparon de la filosofía), escribió *Leviatán* para evitar los peligros de la política y garantizar la paz en la medida de lo posible. Según Arendt, todos los autores citados no se tomaban demasiado en serio los asuntos humanos. Incluso Pascal bromea con que Platón y Aristóteles escribieron de política “como si trataran de arreglar un hospital de locos”<sup>211</sup>.

La filosofía política, por lo tanto, siempre ha tenido un lugar problemático. Robert Cumming señala que el objeto de la filosofía política moderna no es la polis sino la relación entre Filosofía y política, observación que según Arendt, sirve para la filosofía política en general y para sus inicios en Atenas. Si se considera Kant desde esta perspectiva, Arendt ve convergencias y divergencias. La mayor concordancia y la más sorprendente es su actitud ante la vida y la muerte. Platón afirmaba que sólo su cuerpo habitaba en la ciudad y que la vida del filósofo se asemejaba a la muerte (*Fedón*). El verdadero filósofo no acepta las condiciones bajo las cuales le ha sido dada la vida al hombre. Parménides viaja para escapar de las opiniones de los mortales. Heráclito, de sus conciudadanos. El retiro es el primer indicio de las tendencias sectarias en el inicio de la Filosofía. Incluso Sócrates, que hizo descender la Filosofía de los cielos a la Tierra, glosa la muerte como “sueño sin sueños” (*Apología*). Arendt cree que esto debe entenderse dentro del marco general del pesimismo griego y recuerda que para Sófocles, el no haber nacido triunfa sobre cualquier razón (*Edipo en Colono*). Para Arendt, esta visión desapareció con los griegos, pero ejerció gran influencia. La

---

<sup>211</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 46-8.

idea de que la Filosofía enseña a morir es su versión vulgarizada. Arendt apunta que esta sospecha explícita ante la vida no podía pervivir en toda su temeridad durante la era cristiana. Cree que aparece de nuevo, transformada, en las teodiceas de la Edad Moderna, en las justificaciones de Dios tras las cuales se oculta la sospecha de que la vida como la conocemos necesita justificarse. Entraña una devaluación del dominio de los asuntos humanos, de su “dolorosa contingencia”, en palabras de Kant. No es que la vida sea perecedera sino que no es fácil. Los filósofos no lamentan la mortalidad ni la brevedad de la vida. Una prolongación de la vida sería para Kant una prolongación de las penalidades y no se sacaría ningún provecho de ello, lo que Arendt subraya que entra en contradicción con la esperanza en un progreso de la especie, interrumpido por la muerte de ancianos y el nacimiento de seres nuevos que emplean un tiempo considerable en aprender lo que los ancianos ya sabían. En el valor de la vida “menos que nada”, coincide Kant con los filósofos griegos y las teodiceas. En la *Crítica de la Razón Pura*, dice que la Razón se ve obligada a suponer una vida futura en la que moralidad y felicidad estén vinculadas. Si no, los principios morales serían vanas quimeras. Así, si la contestación a la pregunta qué me está permitido esperar es la vida en un mundo futuro, el énfasis no se pone en la inmortalidad sino en un género de vida mejor<sup>212</sup>.

Según Arendt, Kant remonta su propia predisposición a la melancolía a partir de dos ideas. La primera, el progreso, que es de la especie, y que resalta que resulta poco provechoso para los individuos. La idea del progreso en la Historia como un todo y para la humanidad implica descuidar lo particular y dirigir la atención hacia lo universal, lo que para Arendt no es algo propio de Kant. Sí de Spinoza, apunta, con su adhesión a todo lo que es *amor fati*. Pero en Kant también se encuentra frecuentemente la idea de que la guerra es necesaria, de que las catástrofes, los males y sufrimientos existen para la producción de cultura. Sin ellos, los hombres retornarían al estado de brutalidad regido por la satisfacción animal. La segunda idea es la consideración que Kant tiene de la dignidad moral del hombre en tanto que individuo. La cuestión por qué existen los hombres sólo puede plantearse si se considera al

---

<sup>212</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 48-53.

género humano al mismo nivel que las otras especies. Del hombre como ser moral no se puede ya preguntar más por qué existe, puesto que él es un fin en sí mismo. Hay tres perspectivas para contemplar los afanes humanos: la especie humana y su progreso, el hombre como ser moral y fin en sí y los hombres en plural, en el centro de sus reflexiones, y cuyo verdadero fin es la sociabilidad. Arendt señala que cada vez que se refiere Kant al hombre, hay que saber si habla de la especie humana o del ser moral, de la criatura racional que podría existir en otras partes del universo o de los hombres como habitantes de la Tierra<sup>213</sup>.

Así, la especie humana es la humanidad, parte de la Naturaleza, que está sometida a la Historia y a la astucia de la Naturaleza, con la idea de fin, lo que se corresponde con el juicio teleológico y se trata en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. El hombre es un ser racional, sometido a las leyes de la Razón Práctica que se otorga a sí mismo, autónomo, fin en sí, reino de los seres inteligibles, según analizan la *Crítica de la Razón Práctica* y la *Crítica de la Razón Pura*. Los hombres son criaturas ligadas a la Tierra, que viven en comunidades, dotadas de sentido común, *sensus communis*, no autónomos, que se necesitan para pensar, lo que se relaciona con la necesaria “libertad de pluma” y se dirime en la *Crítica del Juicio*, en su primera parte, en la que se trata el juicio estético. Este último concepto es el ligado a la política que interesará a Arendt y en el que coincide en que sólo atañe a los hombres en la Tierra. El arte, la estética, el Juicio, la política son actividades eminentemente humanas, de los hombres sobre la Tierra, reflexión que une a Arendt con Kant<sup>214</sup>.

El gusto de Kant por lo humano impregna el resto de sus críticas. Arendt recuerda que Platón desprecia los placeres del cuerpo, pero no lamenta que los sufrimientos excedan a los placeres. Unos y otros distraen al espíritu y lo inducen a errar. El verdadero conocimiento sólo es posible para un espíritu no turbado por los sentidos. Ésta no puede ser la postura de Kant, concluye Arendt, ya que su filosofía teórica afirma que todo conocimiento depende de la combinación de sensibilidad e

---

<sup>213</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 54-6.

<sup>214</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 56.

intelecto, lo que tiene dos consecuencias: el filósofo esclarece las experiencias que compartimos todos, no abandona la caverna. Es un hombre como los demás, que vive entre hombres, no entre filósofos. Sobre la valoración de la vida en relación con el placer y el sufrimiento, que para Platón sólo atisbaba el filósofo, afirma que puede hacerlo cualquier hombre corriente dotado de buen sentido. Cree en la igualdad. Filosofar es para Kant una necesidad general de la humanidad. Si existe para Kant una frontera entre los pocos y los muchos es sólo en la moralidad. Con la desaparición de esta distinción ancestral, ocurre que el filósofo deja de estar preocupado por la política, desaparece el interés por un poder capaz de proteger al filósofo de la multitud. Kant coincide con Aristóteles, en contra de Platón, en que los filósofos no deben gobernar, sino que los gobernantes deben estar dispuestos a escuchar a los filósofos. Sin embargo, no comparte la tesis aristotélica que afirma que el modo de vida de los filósofos es el más elevado y que el modo de vida político está al servicio del *biós theoretikós*<sup>215</sup>. Arendt siempre mantendrá una tensión no resuelta entre ambos modos de vida. Esta tensión, que analizaremos en el siguiente epígrafe, se trasladará al Juicio, como veremos más adelante.

### **1.5 La vida activa, la vida contemplativa y el rey filósofo**

Vamos a analizar brevemente ahora la evolución que sigue Arendt respecto a la preponderancia de la *vita activa* sobre la *vita contemplativa* o viceversa. Arendt señala que Platón introdujo el concepto de mando, de la tiranía de la verdad, y destruyó la pluralidad que Sócrates experimentaba, en un intento de corregir la injusticia de la muerte de su maestro. Jerome Kohn sospecha que Arendt percibió una destrucción similar de la pluralidad en Heidegger<sup>216</sup>. Para Seyla Benhabib, Arendt no quiso decir que la ontología fundamental de Heidegger explicara su acercamiento al nacionalsocialismo, sino que “la incapacidad de su maestro para articular la condición humana de la pluralidad le llevó a desarrollar una concepción de la mismidad radicalmente aislada, desde cuyo punto de vista una disolución igualmente radical en

---

<sup>215</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 55-60.

<sup>216</sup> La promesa de la política: Arendt (2008), 31.

un todo, en un movimiento político de masas, parecería plausible”<sup>217</sup>. Así, Fina Birulés recoge la observación de Dana R. Villa de que tanto el pensar puro de la metafísica como la ausencia de pensamiento de Eichmann pueden llegar a leerse como dos caras del mismo fenómeno: la incapacidad para el Juicio. Y aunque la concepción del Pensamiento como pura actividad de Heidegger se asemeje a la de Sócrates, hay una diferencia crucial entre ambos: “Sócrates pensaba en el ágora, sus argumentos aporéticos eran los de un *ciudadano entre ciudadanos*. En cambio, frente a lo que podríamos considerar un tipo de pensamiento ordinario, exigible a cada uno, Heidegger sería un ejemplo de pensamiento extraordinario, de pensamiento divorciado del mundo de las apariencias”<sup>218</sup>. Aunque Kant no iba al ágora, comparte el punto de vista de Sócrates, cree que es fundamental pensar en comunidad, de hecho, defiende que sin un pensamiento en comunidad, público, no hay pensamiento. Quien piensa está solo, pero en su pensamiento resuena la comunidad y piensa para la comunidad, a la que luego deberá poder mostrar su pensamiento.

Arendt es consciente de que Aristóteles retoma la senda política que instauró Sócrates y que Platón destruirá, la de la pluralidad, en su rechazo del rey filósofo. Separa las esferas pública y privada (“cuantos opinan que es lo mismo regir una ciudad, un reino, una familia y un patrimonio con siervos no dicen bien”<sup>219</sup>) y señala que la ciudad es anterior a todo (“por naturaleza la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros”<sup>220</sup>). Cabría objetar que Arendt debería haber explorado más en este punto la *Política*, y más adelante analizaremos con Beiner las críticas que reprochan a Arendt no haber profundizado en Aristóteles. Sin embargo, creemos que la insistencia del Estagirita en la superioridad de la vida contemplativa y su desapego práctico, que no teórico, por la ciudad avalan las preguntas que plantea Arendt sobre la vida activa.

La experiencia de lo eterno sólo se da al margen de los asuntos humanos y de la pluralidad de los hombres. Es una especie de muerte. La victoria de la eternidad no se

---

<sup>217</sup> Benhabib (1996), 3.

<sup>218</sup> Birulés (2007), 208-9.

<sup>219</sup> Aristóteles (2010), 1, 1252a.

<sup>220</sup> Aristóteles (2010), I, 2. 1243a.

debe sólo al impacto que produjeron en los filósofos las carencias de la polis, que les llevaron a despreciar la inmortalidad como ideal fruto de la vanidad. Fue la caída del Imperio Romano, recuerda Arendt<sup>221</sup>, la que mostró que ninguna obra humana puede ser inmortal y coincidió con la expansión del cristianismo, que predicaba una vida individual imperecedera y que se convirtió en la religión de Occidente. Ni siquiera la posterior secularización y la inversión de las jerarquías tradicionales salvaron a la inmortalidad del olvido.

La pensadora nacionalizada estadounidense señala que lo más habitual en cada época ha sido sucumbir a los cantos de sirena del rey filósofo, en su vertiente blanda, del déspota ilustrado, o en la Unión Soviética, por ejemplo, en la dura. El rey filósofo trata los problemas de la acción como si fueran problemas de cognición, de lógica. Es una variedad más del gobierno de un hombre. Para Arendt, el problema de estas formas de gobierno es que *funcionan* demasiado bien. Se escapan de la fragilidad de los asuntos humanos para adentrarse en la quietud y el orden. Pero Kant no cae en lo que para él también es una trampa. Kant se manifiesta en contra del rey filósofo, aunque señala que los Estados deben escuchar las opiniones de los filósofos sobre la guerra, al menos dejarles hablar libre y públicamente:

No hay que esperar que los reyes filosofen ni que los filósofos sean reyes, como tampoco hay que desearlo porque la posesión del poder daña inevitablemente el libre juicio de la Razón. Pero es imprescindible para ambos que los reyes, o los pueblos soberanos que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad, no dejen desaparecer o acallar a la clase de filósofos sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una propaganda<sup>222</sup>.

Jerome Kohn señala que es posible que Arendt tuviera una teoría política propia, pero no había nada más lejos de su intención que formularla, ya que “rechazaba la teoría de que la verdad racional se corresponde con la realidad

---

<sup>221</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 45.

<sup>222</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 79.

fenoménica” como había refutado Kant. Y, sobre todo, “había visto la verdad y la teoría de la correspondencia políticamente pervertidas por el intento totalitario de fabricar la realidad y su verdad al precio de la pluralidad humana”<sup>223</sup>. Frente a Villa o a quienes se detienen en los acercamientos entre la vida activa y la vida contemplativa, Buckler insiste en su separación y en la renuncia de Arendt a ser guía: su legado es una llamada a pensar lo que hacemos<sup>224</sup>.

Arendt quiso llamar a *La condición humana* *Vita activa* y llegó a decir que fue una acertada decisión de su editor el cambio. Pero, como señala Prior Olmos, ese título ha sido fuente de confusiones de las que la pensadora era muy consciente, ya que la vida del espíritu también forma parte de la condición humana: “Pues a la condición humana pertenece tanto el estar juntos como la soledad, produciéndose un desplazamiento continuo de uno a otro estado”<sup>225</sup>. Es más, podría decirse que “el Pensamiento tiene prioridad histórica y ontológica”, ya que no hay vida humana sin él<sup>226</sup>. Sin embargo, esta idea puede matizarse con la cita anteriormente recogida de Aristóteles sobre la anterioridad de la ciudad. Consideramos que al final Arendt preferirá no restringir las actividades de la mente al modo de vida de los filósofos, a la vida contemplativa. Ya que, a nuestro juicio, Arendt quiso mantener la aporía y las dudas sobre las relaciones entre la vida activa y la vida contemplativa hasta el final. Así, Mary McCarthy señala: “Arendt jamás se pronunció abiertamente acerca de si la vida del espíritu era superior a la vida activa”<sup>227</sup>. Pero la separación que argumenta entre ambas actividades era más radical al principio, en *La condición humana*, donde el único que plantea incertidumbres al respecto es Sócrates -y luego, también Cicerón-. De esta forma, nos parece sugerente -aunque no la compartimos- la conclusión de Benhabib de que la Hannah Arendt “judía, apátrida y perseguida es la modernista filosófica y políticamente; Arendt, la estudiante de Martin Heidegger, es la teórica anti-

---

<sup>223</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 25.

<sup>224</sup> Buckler (2001), 170.

<sup>225</sup> Prior Olmos (2009), 98.

<sup>226</sup> Heller (1991), 285.

<sup>227</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 13.



modernista y grecófila de la polis y sus glorias caducas”<sup>228</sup>. De hecho, Villacañas apunta que no está seguro de que cuando Arendt habla de la polis esté pensando en la tradición filosófica griega, y señala que Arendt, contra Heidegger, no puede hablar de la polis griega, basada en la etnia, sino del sentido de la polis transformado religiosamente a partir de la noción escatológica de Iglesia, preparada por el sentido jurídico universal del *demos* de Roma<sup>229</sup>.

En este mismo sentido se posiciona Albrecht Wellmer, que aunque señala que para Arendt en la modernidad se rompe “la trinidad de la autoridad, la religión y la tradición” presente desde Roma, realiza una deconstrucción del pensamiento político occidental desde Platón y Aristóteles que le lleva a detectar en la relegación de lo político en beneficio de lo social y lo privado una tendencia propia del pensamiento político occidental<sup>230</sup>.

En *La vida del espíritu*, en cambio, nos parece que quiere resaltar que aunque no se dedique a la contemplación ni sea un filósofo profesional, todo hombre está llamado a cultivar la vida del espíritu y a ejercitar el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio. Esta reflexión se desarrolla a la par que su análisis sobre la obra política no escrita de Kant. Y precisamente a Kant le preocupaban las implicaciones morales de que el Pensamiento y el Juicio se reserven al pensador profesional. Canovan encontrará aquí una similitud con Rorty y su “prioridad de la democracia sobre la Filosofía y su creencia en la capacidad de los hombres políticos de actuar sin autorización filosófica”<sup>231</sup>. Al filósofo de Königsberg tampoco le satisfacía la opinión corriente de que la Filosofía es el privilegio de unos pocos. Así lo traslada McCarthy sobre Arendt: “La distinción entre vida activa y contemplativa estaba presente en su pensamiento a pesar de que para ella aquél que piensa, quiere y juzga no es un contemplativo, apartado por una vocación de monje, sino cualquier hombre en tanto que ejerce su capacidad específicamente humana de retirarse de vez en cuando a la

---

<sup>228</sup> Benhabib (1996), 15.

<sup>229</sup> Prior Olmos y Rivero (2015), 35.

<sup>230</sup> Wellmer (2001), 105-6.

<sup>231</sup> Canovan (1995), 278

región invisible del espíritu”<sup>232</sup>. Como hemos visto, su amiga y albacea literaria apunta que Arendt no se pronunció nunca abiertamente acerca de si la vida del espíritu era superior a la vida activa (como la habían considerado la Antigüedad y la Edad Media), sin embargo, añade, no sería excesivo decir que “dedicó los últimos años de su vida a esta obra, que emprendía como una tarea, la más elevada a la que había sido llamada, que se le imponía como ser vigorosamente pensante”<sup>233</sup>.

En “Pensamiento”, Arendt vuelve a definir la vida activa y la contemplativa y, frente a la reflexión sobre la falta de pensamiento que caracteriza nuestra época y que le ha resultado especialmente evidente en el juicio a Eichmann, el punto de partida del libro es optimista. La pensadora considera que las muertes modernas (de Dios, de la tradición, etc.) son un fenómeno político, pero que por mucho que nuestras formas de pensar estén afectadas en la crisis, nuestra capacidad de pensar no está en juego. De hecho, sugiere que la situación actual puede jugar a nuestro favor<sup>234</sup>. La desaparición de la Filosofía y de la metafísica permite contemplar el pasado con ojos nuevos, sin la carga ni la guía de tradición alguna.

En esta línea, Arendt apostilla que la segunda ventaja de la situación actual es que ha perdido importancia la distinción entre el filósofo y la multitud, separación que preocupaba a Kant. Pero mientras que Kant dijo que “la estupidez es causada por un corazón malvado”, Arendt entiende que la incapacidad para pensar no se debe a la estupidez, sino que se encuentra también en gente muy inteligente y la maldad difícilmente es su causa. Así, la pensadora sugiere que “quizás sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento”<sup>235</sup>. En cualquier caso, no cree que este asunto pueda seguir dejándose en manos de especialistas.

En su último libro, Arendt delibera sobre el sentido de la pluralidad en las actividades mentales de Pensamiento, Voluntad y Juicio. Las tres actividades mentales básicas no pueden derivarse unas de otras y, aunque comparten características, no se

---

<sup>232</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 13.

<sup>233</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 13.

<sup>234</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 39.

<sup>235</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 40.

dejan reducir a un denominador común. Aparentemente no tienen provecho ni fin alguno, pero cree que nos permiten trascender mentalmente las limitaciones del ser humano. Considera que el Juicio es la más política de las tres, es la cualidad del espíritu gracias a la cual lo general, una construcción mental, se une a lo particular.

Arendt señala que en la Historia de la Filosofía se ha planteado una lucha intestina entre sentido común y Pensamiento y Razón que culmina con Hegel, quien se convenció de que pensar es actuar, pero ella apunta que actuar es algo que esta ocupación no puede hacer, ya que sólo se actúa en compañía y de acuerdo con los otros y el Pensamiento es una actividad solitaria. La Voluntad y el Juicio, reseña, dependen de la reflexión previa del Pensamiento sobre sus objetos, pero a diferencia de éste, sus objetos son particulares con un lugar en el mundo de las apariencias. Las actividades mentales son invisibles y sólo se manifiestan a través del lenguaje. Por lo tanto, concluye, la metáfora salva el abismo que las separa del mundo de las apariencias.

El imperativo categórico de la Razón Práctica, qué debo hacer, no determina el punto de vista del espectador, que Kant empezará a delimitar en sus observaciones sobre la Revolución Francesa. Sólo el espectador puede conocer y comprender el espectáculo. Arendt insiste en las particularidades del Juicio, abierto a todo hombre, frente a la vida restringida a unos pocos del filósofo. El que juzga se retira de una forma muy distinta, no abandona el mundo de las apariencias sino la participación activa. El veredicto de los espectadores depende de las opiniones de los demás. El espectador forma parte del público, el filósofo está solo. Si el Juicio realiza una síntesis entre Pensamiento y Voluntad, hay que matizar, sobre la influencia de Kant en Arendt, la observación de Heller de que hay una diferencia crucial entre el concepto de Razón Práctica, que define la autonomía como autonomía moral, y el concepto de voluntad pura de Arendt, próximo a la autonomía personal y desprovisto de imperativos morales<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> Heller (1991), 285.

Cuando Kant habla de la carga que parece gravar la vida, alude a la singular naturaleza del placer: que todo placer oculta un sufrimiento y que una vida que sólo tuviera placeres carecería en realidad de placer y que no existe una satisfacción pura e imperturbable. Hay sólo una excepción para esta regla: el placer que se experimenta ante la belleza, que Kant llama “satisfacción desinteresada”. Arendt recoge una cita de *Reflexiones sobre Lógica*, publicadas póstumamente: “El hecho de que el hombre esté afectado por la pura belleza de la Naturaleza prueba que él está hecho para este mundo y que concuerda con él”<sup>237</sup>.

Abundando en la importancia de la belleza en la filosofía de Kant, Arendt señala que nunca escribió una teodicea, una defensa del creador ante el tribunal de la Razón (que se basa en el argumento de que si se considera el todo, lo particular, de lo que nos lamentamos, forma parte de él y se justifica su existencia), y que, de hecho, escribió “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea” y argumentó en la *Crítica de la Razón Pura* sobre la imposibilidad de cualquier demostración de la existencia de Dios. Pero si la hubiera escrito, Arendt defiende que el hecho de la belleza de las cosas de este mundo desempeñaría un papel destacado, tan importante como la “ley moral dentro de mí”, fundamento de la dignidad humana<sup>238</sup>. En obras de juventud, recuerda, sobre el optimismo, alaba el todo, es decir, el mundo, y ataca a los “sabios oscurantistas” que presentan el mundo “con un total desdeño”<sup>239</sup>.

De esta forma, resume Arendt, para Kant el mundo es bello y por tanto es un lugar apropiado para la vida de los hombres, incluso si no escogiesen nunca vivir otra vez; el hombre como ser moral es un fin en sí, mas el filósofo cree que el género humano está sujeto al progreso, el cual entra en contradicción, cree Arendt, con el hombre como criatura moral y racional, como un fin en sí, lo que trataremos en el próximo capítulo<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 61.

<sup>238</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 62.

<sup>239</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 62.

<sup>240</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 63.

Arendt aborda la cuestión de que Kant eligiera el término *Crítica*, y subraya que nadie a excepción de Sartre, ni antes ni después, lo ha elegido. Señala que tiene una connotación negativa, de hacer pura la Razón, que no intervengan ni la experiencia ni la sensación. El término puede haber sido sugerido, como él mismo señaló, recoge, por el Siglo de las Luces, la Ilustración. Para Kant, lo “meramente negativo” es lo que “constituye propiamente la Ilustración”<sup>241</sup>. En este contexto, Ilustración quiere decir liberación de prejuicios, de la autoridad, purificación: “Nuestra época es, de modo especial, la de la crítica. Todo debe someterse a ella. Pero la religión y la legislación pretenden de ordinario escapar de la misma [...]. Sin embargo, al hacerlo, despiertan contra sí mismas sospechas justificadas y no pueden exigir un respeto sincero, respeto que la Razón sólo concede a lo que es capaz de resistir un examen público”. El resultado de tal criticismo es el pensar por uno mismo. Arendt apunta que Kant al pensar por sí mismo desveló el “escándalo de la Razón”: no somos inducidos al error sólo por la tradición y la autoridad, sino también por la propia facultad de la Razón. Por tanto, “crítica” significa tratar de descubrir las fuentes y los límites de la Razón, lo contrario a la doctrina. Se opone a la metafísica dogmática y al escepticismo. Es un modo de pensar novedoso que no es la propedéutica de una nueva doctrina, no se destruyó un sistema para construir otro –Arendt señala que fue lo que ocurrió-, aunque para Kant sería otra forma de dogmatismo. La Filosofía misma, según Kant, se hace crítica en la época de la Ilustración, cuando el hombre alcanza la mayoría de edad. Arendt cree que sería un error pensar que el pensamiento crítico se sitúa a medio camino entre dogmatismo y escepticismo, ya que es la manera de dejar atrás ambos. La actitud crítica dice que puede ser que los hombres, aunque poseen una noción de verdad para regular sus procesos mentales, no sean capaces, en tanto que seres finitos, de la verdad. Mientras tanto, lo que Kant considera que cabe hacer es analizar qué podemos y qué no podemos conocer<sup>242</sup>.

Cuando Kant finalizó la *Crítica de la Razón Pura*, Mendelssohn se refirió a él como el “destructor de todo”. En esta línea, Benjamin destacará la presencia de dos

---

<sup>241</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 219.

<sup>242</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 64-7.

intenciones en su obra, sistemática y aporética, en una fuerte polémica que el Pensamiento mantiene consigo mismo, como un campo recorrido por dos fuerzas que avanzan en direcciones opuestas<sup>243</sup>.

Arendt considera que Kant no vio el aspecto claramente destructivo de su empresa. En sintonía con el espíritu de su tiempo, pensó que la pérdida afecta sólo al monopolio de las escuelas, no a los intereses de los hombres. Esto duró poco y Arendt cuenta cómo Hegel volvió a los parámetros anteriores a Kant. Luego, la siguiente generación, de Marx a Nietzsche, decide abandonar la Filosofía. Marx se referirá a Kant como “el filósofo de la Revolución Francesa” y creía, a diferencia de Kant, que la crítica era lo que unía la teoría con la práctica. Al desmantelamiento teórico del Antiguo Régimen le siguió su destrucción práctica. Para Marx, Ilustración y revolución se corresponden. Según Kant, el término medio que une teoría y práctica es el Juicio<sup>244</sup>.

Pensar de manera crítica es una vieja preocupación de la filosofía que Arendt destaca que podemos remontar a la mayéutica socrática y Kant no ignoraba estos orígenes. Aunque, a diferencia de Sócrates, creía en un futuro sistema de metafísica, lo que legó no fue un sistema sino críticas. Sócrates centra su atención en el Pensamiento mismo, sin importarle los resultados. Su actividad consistió en hacer público, en la conversación, el proceso del Pensamiento, el diálogo que silenciosamente se desarrolla en cada uno. Descubrió que la única regla que rige el Pensamiento es la del “modo de pensar consecuente”<sup>245</sup> o principio de no contradicción, que tenía para Sócrates un valor lógico y ético, y que Aristóteles consideró el primer principio del Pensamiento, pero sólo del Pensamiento. Con Kant, constata Arendt, cuya doctrina moral se basa por completo en dicho principio, se convirtió en un elemento de la ética, puesto que la ética kantiana se basa en un proceso de Pensamiento: obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer como principio de una ley general, es decir, una ley a la que tú mismo puedas someterte, no entres en contradicción contigo

---

<sup>243</sup> *Primera introducción de la ‘Crítica del Juicio’*: Kant (2011a), 52-3.

<sup>244</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 181.

<sup>245</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 218-9.

mismo. El modo socrático es también importante para Kant porque Sócrates no era miembro de una secta ni había fundado una escuela, que no son ilustradas porque dependen de las doctrinas de sus fundadores<sup>246</sup>.

Si consideramos de nuevo la relación de la Filosofía con la política, resulta evidente para Arendt que el pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas. Y las más graves en el caso de Sócrates. A diferencia del pensamiento dogmático que puede difundir creencias nuevas y “peligrosas”, pero lo hace protegiéndose desde los muros de una escuela encargada de revelar doctrinas secretas, y a diferencia del pensamiento especulativo, que no suele preocupar a nadie, el pensamiento crítico es antiautoritario. La acusación en el proceso de Sócrates de introducir nuevos dioses en la ciudad era infundada, pero la de corromper la juventud no carecía de fundamento, señala Arendt, que además trae a colación una cita de Lessing: El pensamiento crítico hace “temblar los pilares de las verdades más conocidas dondequiera que posa su mirada”, lo que cree que fue el caso de Kant. Fue el destructor de todo a pesar de que no frecuentó la plaza pública y de que la *Crítica de la Razón Pura* no fue popular, lo que él lamentaba profundamente, a diferencia de casi todos los filósofos. Para Kant y Sócrates, el pensamiento crítico se expone a sí mismo a “la prueba de un examen libre y público”, y cuantos más participen, mejor. La Ilustración es la época del “uso público de la Razón”; por ello, la libertad política esencial no era para Kant la *libertas philosophandi* de Spinoza, sino la libertad para hablar y publicar. Es decir, para Kant, no hay *libertas philosophandi* si no hay *libertas* o, al menos, *libertas publicandi*. Existen limitaciones a este uso, señaladas por la expresión “en calidad de docto”, que no es idéntico al ciudadano, pertenece a una sociedad cosmopolita. El ejemplo que ofrece Kant es el de un oficial que no puede dejar de obedecer estando de servicio; pero que como docto, puede hacer observaciones sobre los errores del servicio militar y exponerlas en público. Esta separación es fundamental en Kant y, en lo que respecta al ejemplo del militar, vemos que aún hoy, cuando se sanciona a militares que critican al ejército, resulta polémica. En cualquier caso, se trata del mismo criterio que siguió

---

<sup>246</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 75.

Sócrates: critica a la ciudad, pero respeta sus leyes aunque fueran injustas y le costara la vida<sup>247</sup>.

Para nosotros, señala Arendt, la libertad de palabra y de pensamiento es el derecho del individuo a expresarse y poder persuadir a otros. Presupone que yo puedo pensar del todo por mí mismo y que mi reivindicación ante el gobierno es que me permita propagarlo. La opinión de Kant es muy distinta: cree que la facultad de pensar depende de su uso público. Arendt considera que la actitud de Kant es muy importante<sup>248</sup>, porque no es la del político, sino la del filósofo. Pensar es dialogar con uno mismo y es una actividad solitaria. Pero a menos que se pueda comunicar lo que se ha descubierto, esta facultad desaparecerá. Arendt recuerda las palabras de Jaspers, para quien la verdad es aquello que se puede comunicar. En las ciencias naturales, la verdad depende de la experimentación, que pueden repetir otros y requiere una validez general, validez que no posee la verdad filosófica. Lo que debe tener, que Kant exige a los juicios de gusto, es “comunicabilidad general”<sup>249</sup>.

Arendt busca los orígenes del pensamiento crítico en Grecia. Platón, que pasó por la mayéutica socrática, fue el primero que escribió Filosofía de un modo que aún se reconoce como Filosofía. Se percató de la diferencia con los presocráticos, que nunca justificaban sus pensamientos. Dar cuenta de sus pensamientos es un término político en su origen, justificaciones es lo que los ciudadanos pedían a los políticos. Justificar lo que se ha pensado es lo que transformó la Filosofía en búsqueda del conocimiento y de la verdad. Esta transformación ya se había producido con los sofistas, quienes han sido llamados representantes de la Ilustración en Grecia. Es el origen del pensamiento crítico, cuyo más insigne representante luego fue para Arendt Kant, quien defiende que esto no puede aprenderse al margen de la publicidad, del contraste con otros, lo que permite expandir el propio Pensamiento. La facultad que lo permite es la imaginación. Arendt advierte de que el pensamiento crítico no se vale de una empatía desmesurada gracias a la que se puede saber lo que sucede en el

---

<sup>247</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 78.

<sup>248</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 79.

<sup>249</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 221.



pensamiento de los otros. No se acepta de forma pasiva el pensamiento de los otros. Pero cuando mayor sea el alcance, mejor, con el fin de lograr una perspectiva imparcial. La generalidad no es de concepto, sino que está íntimamente conectada con lo particular, con las condiciones particulares de las perspectivas. Pero no nos dice cómo actuar, cómo aplicar esta sabiduría a situaciones particulares. Arendt apunta que Kant no tenía experiencia en este tipo de acción ni podía haberla tenido en la Prusia de Federico II. Kant dice cómo tener en cuenta a los otros, pero no cómo asociarse con ellos para actuar<sup>250</sup>.

Arendt se pregunta si el punto de vista general es el del espectador. Para Kant, es el del ciudadano cosmopolita. En los últimos años, mantiene dos posturas, aparentemente contradictorias: la ilimitada admiración que siente por la Revolución Francesa y su irrefrenable oposición a toda empresa revolucionaria emprendida por los franceses. “Este suceso no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes ejecutados por los hombres, en virtud de los cuales se menoscaba lo que era grandioso y se magnifica cuanto era mezquino [...]. No, nada de eso. Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata públicamente en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía –tan general como desinteresada- por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la generalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuanto menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento”<sup>251</sup>.

Kant afirma de manera explícita que no está interesado en las acciones o crímenes de los hombres que causan la génesis y declive de los imperios. Para él, la importancia de lo sucedido reside sólo en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones, sus reacciones ante lo

---

<sup>250</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 80-6.

<sup>251</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 87.

sucedido prueban la “disposición moral” de la humanidad. Sin esta participación empática, el “significado” del acontecimiento sería completamente diferente o inexistente. Es esta simpatía la que inspira confianza. Pero Kant no toma partido por los revolucionarios y dice que la revolución siempre es injusta<sup>252</sup>, idea que repite en *Sobre la paz perpetua*,<sup>253</sup> y en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*<sup>254</sup>. Cualquiera que sea el *statu quo*, bueno o malo, la revolución no es legítima. Según Arendt, aquí se observa claramente el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el Juicio que antes reseñábamos en el ejemplo del militar o de Sócrates. Kant condena la acción misma, pero defiende sus consecuencias con entusiasmo. En 1798, ante una revuelta irlandesa, se muestra convencido de su legitimidad: se trata de una mera opinión, del juicio del espectador. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, critica a quienes dicen que los hombres no están maduros para la libertad en la línea del despotismo ilustrado, y dice que con ese supuesto nunca tendrá lugar y que el hombre ha sido creado para la libertad<sup>255</sup>.

La razón por la cual uno no debe implicarse en una revolución, la que si tiene éxito uno aplaudiría, es el “principio trascendental de la publicidad” que rige todas las acciones políticas. Lo ejemplifica en *Sobre la paz perpetua*, donde se refiere al conflicto entre el actor que actúa y el espectador que juzga como un “conflicto entre la política y la moral”<sup>256</sup>: “Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados”. Puede demostrarse así la injusticia del despotismo porque “ningún soberano ha osado declarar con franqueza que no reconoce ningún derecho del pueblo frente a él”. La máxima de la “habilidad política frustraría su propio propósito” si se hiciera pública<sup>257</sup>. Pero el propio Kant menciona dos argumentos que contradicen el razonamiento. El principio es “negativo,

---

<sup>252</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 90.

<sup>253</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 87.

<sup>254</sup> *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: Kant (2009), 68.

<sup>255</sup> *La religión dentro de los límites de la mera razón*: Kant (1995), 234-5.

<sup>256</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 83.

<sup>257</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 100.

es decir, sólo sirve para conocer lo que no es justo con respecto a los otros” y no “puede afirmarse a la inversa, que las máximas que toleran la publicidad sean por ello justas”<sup>258</sup>. Incluso la opinión, sobre todo si no es la opinión desinteresada del espectador sino la opinión parcial carente de crítica de ciudadanos implicados, puede ser injusta. La analogía entre gobernantes y gobernados no es pertinente ya que “quien posee el supremo poder de decisión no necesita ocultar sus principios”. Por ello, Kant propone un “principio trascendental y positivo”: “Todas las máximas que necesitan la publicidad (para no fracasar en sus propósitos) concuerdan con el Derecho y la política a la vez”<sup>259</sup>.

Arendt señala que esta solución al conflicto deriva de su filosofía moral, donde el hombre, como individuo singular, consulta sólo a su propia Razón y descubre la máxima sin contradicciones de la que puede deducir un imperativo. En la filosofía moral de Kant, la publicidad ya es el criterio de rectitud. La moralidad es la coincidencia de lo privado con lo público. El hombre, en la más pequeña de sus acciones, establece la ley, es el legislador. Pero no puede legislar quien no es libre. Y la condición previa de la solución kantiana es la libertad de pluma, la existencia de un espacio público sino para la acción, al menos para la opinión. Para Kant, el momento de la rebelión aparece cuando es abolida la libertad de opinión; no rebelarse representa no responder al argumento de Maquiavelo en contra de la moralidad: si no se ofrece resistencia al mal, quienes lo ejercen actuarán como les parezca. Y, por tanto, en la resistencia al mal, probablemente uno se vea involucrado en él; en política, el cuidado del mundo precede al cuidado de uno mismo, el propio cuerpo o el alma<sup>260</sup>.

Dos son, a juicio de Arendt, las hipótesis que permiten a Kant no caer en la contradicción con facilidad. En primer lugar, la hipótesis del progreso, como analiza en sus cartas a Mendelssohn, y que cree que es un deber innato. La segunda hipótesis, que Arendt señala que tal vez sea la más importante, trata de la naturaleza del mal. Maquiavelo sostiene que el mal se propagará desmesuradamente si los hombres no se

---

<sup>258</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 100.

<sup>259</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 106.

<sup>260</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 95-6.

resisten, aun a riesgo de ejercerlo ellos mismos. Kant, más o menos de acuerdo con la tradición, cree que el mal es, por su propia naturaleza, autodestructivo. Las inclinaciones de los hombres, origen del mal, se contrarrestan mutuamente, según cita Arendt de “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”<sup>261</sup>, y la Providencia proporciona una salida al fin de la humanidad. En este punto, resulta de nuevo decisiva la importancia del espectador. Si no hay progreso, el espectador se desespera o aburre, y hace caer el telón<sup>262</sup>.

La discordia es un factor tan importante en el designio de la Naturaleza que sin ella no puede haber progreso ni armonía. Mientras que en la revolución sus simpatías se decantaban a su favor, respecto de la guerra, Kant se sitúa con la paz. Sin embargo, no es esto lo que ve el espectador y el irónico título de *Sobre la paz perpetua* alude a la posible contradicción, reseña Arendt. Se trata de la satírica inscripción en una posada holandesa y se refiere a un cementerio. ¿Es la paz la inactividad que también podría llamarse muerte? El Juicio del espectador, el juicio estético, es que la guerra tiene algo de sublime y que una larga paz suele hacer dominar el espíritu de negocio y bajo él, el provecho propio, la cobardía y la malicia<sup>263</sup>. Pero como Kant menciona en otro contexto, las naciones enzarzadas en una guerra son como dos borrachos en una tienda de porcelanas. Este asunto lo resuelve de forma inequívoca: ¿en qué aspecto son buenas las guerras respecto al progreso y la civilización? La guerra puede preparar una eventual paz cosmopolita y ser un impulso a desarrollar los talentos de la cultura<sup>264</sup>. Estas intuiciones del juicio estético y reflexionante carecen de nuevo de consecuencias prácticas para la acción. En lo referente a la acción, sin duda, no debe haber guerra. Pero aunque Kant hubiera actuado siempre a favor de la paz, conservaba su juicio. Si hubiese actuado a partir del conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu había aparecido como un criminal. Si por un deber moral

---

<sup>261</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 239.

<sup>262</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 233.

<sup>263</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 183.

<sup>264</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 375.

hubiera olvidado su discernimiento como espectador, habría llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas u ocupadas en los asuntos públicos: un loco idealista, reseña Arendt<sup>265</sup>. La guerra contribuye también al progreso hacia la paz. Arendt cita aquí el dicho estoico *fata ducunt volentem trahunt nolentem* (el destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste)<sup>266</sup>.

Aparte de que el espectador no participe y pueda así tener una visión de conjunto, al actor lo que le interesa es la *doxa*, la reputación, la opinión de los otros. La cuestión decisiva es cómo aparece ante los otros, depende de la opinión del espectador que, en terminología kantiana, es autónomo. Traducido a la Filosofía, se llega a la supremacía del modo de vida del espectador, que escapa de la caverna de las opiniones para ir en búsqueda de la verdad, de inmortalizar, en términos de Aristóteles. La perspectiva kantiana es otra: uno se retira adoptando el punto de vista teórico, pero esta posición es la del juez, y se relaciona con una idea totalmente nueva, la del progreso, que proporciona el estándar desde el que se juzga. El espectador griego sólo estaba interesado en el acto particular. La narración, una vez finalizada, contenía todo el significado, idea que llega hasta Maquiavelo. Erigir el progreso en norma a partir de la cual valorar la Historia, en cierto modo invierte el viejo principio de que el sentido de la Historia se revela sólo cuando llega a su fin. En Kant, la importancia de la narración no reside en su cumplimiento sino en que abre nuevos horizontes para el futuro<sup>267</sup>.

Por tanto, el centro de la filosofía moral kantiana es el individuo, pero en el centro de su filosofía de la Historia está el progreso continuo de la humanidad, señala Arendt. La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada por el espectador, quien establece si en un acontecimiento singular se da progreso o no<sup>268</sup>.

Si nos preguntamos dónde se encuentra y quién es este público que podría dar publicidad a un acto, Arendt responde que no se trata de un público que actúa como

---

<sup>265</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 99-103.

<sup>266</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 103.

<sup>267</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 105-113.

<sup>268</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 113.

gobierno o que forma parte del mismo en el caso kantiano. Piensa en el público cultivado y lo que cuenta es el peso de su opinión y no el de sus votos. En la Prusia del siglo XVIII, gobernada por un monarca absoluto, no podía existir otro ámbito verdaderamente público más que el que el del público que lee y escribe. Lo secreto eran los actos del gobierno. Arendt cree que Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de actos de las autoridades. Toda acción efectiva por parte de los súbditos sólo podía consistir en actividades de conspiración. Es decir, para Kant la alternativa al gobierno existente no es la revolución sino un golpe de Estado. Y todo golpe de Estado, al contrario que la revolución, sólo puede prepararse en secreto. Arendt señala que la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un malentendido, puesto que la concibe como golpe de Estado<sup>269</sup>.

Arendt recuerda que solemos concebir la diferencia entre la contemplación y la acción en términos de la relación entre teoría y práctica. Kant, como muestra en “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”, no entendía el problema como nosotros. El concepto kantiano de práctica está determinado por la Razón Práctica y la *Crítica de la Razón Práctica* no se ocupa ni de la acción ni del Juicio. En el ámbito práctico, no es el Juicio sino la Voluntad la que es determinante y sigue la máxima de la Razón. Incluso en la *Crítica de la Razón Pura* inicia su discusión del uso puro de la Razón abordando sus implicaciones prácticas, si bien deja provisionalmente de lado las ideas prácticas para volver a la Razón en su uso especulativo<sup>270</sup>, que concierne al destino último del individuo, al fin supremo de las más elevadas cuestiones<sup>271</sup>. “Práctico” significa “moral” en Kant y concierne al individuo como individuo. Su verdadero opuesto no es la teoría sino la especulación, el uso especulativo de la Razón. Así, Arendt prosigue que la auténtica teoría de Kant en los asuntos políticos es la teoría del progreso ininterrumpido y una confederación de Estados capaz de otorgar realidad política a la idea de humanidad. Pero estas ideas, según Arendt, son muy diferentes a la simpatía rayana con el entusiasmo que se

---

<sup>269</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 113-4.

<sup>270</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 304-310.

<sup>271</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 661.

apropió de los espectadores de la Revolución Francesa. Señala que dado que Kant no escribió su filosofía política, la mejor forma de descubrir qué pensaba al respecto es regresar a la “Crítica del juicio estético”, donde, a su juicio, “al discutir la producción de las obras de arte en su relación con el gusto, afronta un problema análogo”<sup>272</sup>.

Arendt apunta que solemos pensar que el espectador presupone al actor, pero da la vuelta a esa idea y advierte de que nadie monta un espectáculo sin estar seguro de tener espectadores. Kant está convencido de que el mundo sería un desierto sin el hombre y para él un mundo sin hombres quiere decir sin espectadores. Estos espectadores están estrechamente relacionados entre sí, al contrario que el espectador pitagórico de los juegos olímpicos o los espectadores de la caverna platónica. En su análisis del juicio estético, establece una distinción entre el genio y el gusto. Para producir obras de arte, se requiere el genio; para juzgarlas, el gusto. Kant admite una subordinación del genio al gusto, aunque el Juicio sin el genio no encontraría nada que juzgar<sup>273</sup>. Pero Kant explicita que “para el arte bello [...] serían exigibles imaginación, intelecto, espíritu y gusto”, y en una nota añade que “las tres primeras facultades reciben sólo en la cuarta su unificación”<sup>274</sup>. La labor propia del genio es hacer comunicable lo inefable que ciertas representaciones producen en nosotros<sup>275</sup>. La condición de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad. El juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer. El crítico y el espectador están presentes en todo actor y creador. Sin esa facultad crítica, quien actúa o produce estaría tan alejado del espectador que no podría ser percibido<sup>276</sup>.

Una vez que se ha referido a la *Phronesis* de Aristóteles, y a pesar de que insiste en que Kant es el primero en analizar el Juicio, Arendt cita a Cicerón (*De oratore*) que ya hizo un análisis similar sobre el Juicio y el genio. “Pues todo el mundo discrimina,

---

<sup>272</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 114-6.

<sup>273</sup> Crítica del Juicio: Kant (2011), 248.

<sup>274</sup> Crítica del Juicio: Kant (2011); 248.

<sup>275</sup> Crítica del Juicio: Kant (2011), 245.

<sup>276</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 118.

mediante algún sentido silencioso, distingue entre lo verdadero y lo falso en cuestiones de arte y la proporción sin tener conocimiento alguno ni del arte ni de la proporción". Y subraya "la poca diferencia que existe entre la persona instruida y la ignorante en la capacidad de enjuiciar, mientras que en la de crear es enorme". Esta reflexión se relaciona además con otra que Kant destaca en su *Antropología*: cómo la locura es la pérdida de este sentido común que nos permite juzgar como espectadores; su opuesto es un sentido privado<sup>277</sup>.

Para Arendt, el aspecto más sorprendente es que el sentido común, la facultad de juzgar, deba fundarse en el sentido del gusto, que ya estaba en Gracián, cuando señala que la vista, sobre todo, el oído y el tacto son los sentidos fácilmente comunicables, mientras que el olfato y el gusto los considera totalmente privados e incommunicables, ya que lo que se siente no es un objeto sino una sensación, y del gusto, como dice el dicho, no se puede discutir. Sólo el gusto y el olfato son discriminatorios por su propia naturaleza y se relacionan con lo particular como particular; todos los objetos dados a los sentidos objetivos comparten sus propiedades con otros objetos, no son únicos. El "me agrada" y "me desagrada" está tremendamente presente en el gusto y en el olfato, es inmediato, sin mediación del Pensamiento o la reflexión. Son subjetivos porque en ellos la misma objetividad de la cosa sentida o tocada está anulada o, por lo menos, no está presente; son sentidos interiores, lo que olemos o saboreamos está en nosotros mismos. Son los sentidos más privados ya que lo que se siente no es un objeto sino una sensación y esta sensación, según Arendt, no se puede recordar (se pueden reconocer si vuelven a sentirse, pero no se pueden tener presentes de la misma manera que lo que se ha visto u oído; es decir, existen sentidos que no pueden ser representados)<sup>278</sup>.

El *me agrada o me desagrada* es prácticamente idéntico al *me conviene o no me conviene*: me afecta directamente. Por ello, no puede haber discusión sobre la

---

<sup>277</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 119-120.

<sup>278</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 121-3.



verdad o la falsedad. Según Arendt, el punto perturbador en las decisiones de gusto es que no son comunicables<sup>279</sup>.

La solución a este enigma es para Arendt la “imaginación” y el “sentido común”. La imaginación es la capacidad de hacer presente lo que está ausente, que transforma los objetos de los sentidos objetivos en objetos sentidos, como si fueran objetos de un sentido interior. Ello sucede al reflexionar no sobre un objeto sino sobre su representación. No es la percepción directa del objeto sino su representación lo que suscita en nosotros agrado o desagrado. Kant la denominó “operación de la reflexión”. Kant dice: “Bello es lo que place en el mero juicio”<sup>280</sup>, es decir, no importa si agrada o no en la percepción, lo que place en la percepción es agradable pero no bello. Lo bello place en la representación, puesto que la imaginación lo ha preparado de forma que pueda reflexionar sobre ello. Sólo lo que conmueve y afecta en la representación cuando no se puede seguir estando afectado por la presencia inmediata –cuando no se está implicado, como el espectador- puede ser juzgado. Entonces se habla de Juicio y no sólo de gusto. En lo que se refiere al sentido común, Arendt apunta que Kant se dio cuenta muy pronto de que había algo no subjetivo en lo que parecía el sentido más privado y subjetivo y dice que nos interesa lo bello sólo cuando estamos en sociedad. O que nos avergonzamos si nuestro gusto no concuerda con el de los otros. El elemento no subjetivo en los sentidos no objetivos es la intersubjetividad. Para pensar, se debe estar solo; para disfrutar de una comida, se necesita compañía. Podemos estar tentados de concluir que la facultad de juzgar se ha derivado erróneamente del sentido del gusto. Kant, sabedor de las implicaciones, sigue convencido. Según Arendt, lo más plausible a su favor es su observación de que el verdadero contrario de lo bello no es lo feo, sino “lo que despierta asco”. Cree que no debe olvidarse que Kant proyectó escribir originalmente una “Crítica del gusto moral”, por lo que el fenómeno de lo bello es lo que reside en sus primeras observaciones sobre el Juicio<sup>281</sup>.

---

<sup>279</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 123.

<sup>280</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 188.

<sup>281</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 124-6.

En el Juicio, se dan dos operaciones mentales, analiza Arendt. La de la imaginación, en la que se juzgan objetos que ya no están presentes, que se alejan de la inmediata percepción sensible y se convierten en objeto para los sentidos internos. Esta operación de la imaginación prepara el objeto para la operación de la reflexión. Y la segunda operación, la de la reflexión, es la auténtica actividad de juzgar. Tal operación doble instaaura la condición más importante para todos los juicios, la imparcialidad. Al transformar lo que se percibe por los sentidos externos en un objeto para los sentidos internos, señala Arendt, se está en situación de ver con los ojos de la mente, se percibe la representación como un todo<sup>282</sup>.

¿Cuáles son las pautas de la operación de reflexión?, se pregunta Arendt. La imaginación otorga a lo que estaba ausente una presencia inmediata para el sentido interno y éste discrimina y dice si algo agrada o desagrada, es decir, escoge, como gusto. Pero esta elección depende de otra: se puede aprobar o desaprobado el hecho mismo del goce. Kant pone como ejemplo la alegría de un hombre pobre de buenos pensamientos por la herencia de su padre avaro; una profunda pena que place al que la siente; un deleite que place y una pena que desagrada. Todas estas consideraciones son pensamientos a posteriori. Más tarde, cuando ya no se está implicado, al reflexionar, se está en condiciones de sentir ese goce adicional, la aprobación. Ya no es el objeto el que agrada sino el hecho de que lo juzgamos placentero. Arendt señala que la pauta para decidir sobre ello es el sentido común<sup>283</sup>.

Arendt se fija en la *Crítica del Juicio*, 39, “De la comunicabilidad de una sensación”, y coincide en que la sensación es “generalmente comunicable, admitiendo que cada cual tiene un sentido igual que el nuestro; pero esto no puede, de ningún modo, admitirse de una sensación de los sentidos”. Estas sensaciones son privadas y no hay juicio alguno implicado, somos meramente pasivos, reaccionamos. En el polo opuesto están los juicios morales. A decir de Kant, son necesarios, están dictados por la Razón Práctica. Pueden ser comunicados, pero esta comunicación es secundaria,

---

<sup>282</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 126-7.

<sup>283</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 127-9.

subraya Arendt, incluso si no pudieran comunicarse, seguirían siendo válidos. Los juicios sobre lo bello se dan en cualquier experiencia que tengamos sobre el mundo. Se fundan sobre el intelecto común y sano que se presupone en cada hombre<sup>284</sup>.

En la *Crítica del Juicio*, 40, “Del gusto como una especie de ‘sensus communis’”, el término ha cambiado, reseña Arendt. Sentido común designaba un sentido como los otros, el mismo para cada uno en su intimidad. Al utilizar el término latino, Kant indica que se refiere a algo distinto: un sentido adicional; una suerte de capacidad mental añadida que nos capacita para integrarnos en una comunidad. Arendt destaca que es el atributo que distingue a los hombres de los animales y de los dioses. Es la auténtica humanidad del hombre. El *sensus communis* es el sentido propiamente humano porque la comunicación depende de él. La expresión, es decir, hacer gestos y emitir ruidos, no es comunicación. El loco no se puede comunicar, pero sí se expresa. Después siguen las máximas de este *sensus communis*: pensar por uno mismo (la máxima de la Ilustración); situarse en el lugar del otro (la de la mentalidad amplia) y la del pensamiento consecuente (estar de acuerdo con uno mismo). Estas máximas no conciernen al conocimiento, la verdad obliga. Las máximas son necesarias sólo en cuestiones de opinión y en los juicios. Del mismo modo que en las cuestiones morales la máxima de la conducta da testimonio de la calidad de la voluntad, las máximas de Juicio atestiguan el giro del Pensamiento en las cuestiones regidas por el sentido comunitario. Encontramos una clara distinción entre lo que se ha llamado “sentido común” y el *sensus communis*. El gusto es ese “sentido comunitario” y sentido quiere decir aquí “un efecto de la mera reflexión sobre el espíritu”. Esta reflexión me afecta como si se tratase de una sensación, y precisamente de una sensación de gusto, el sentido que discrimina y escoge. Puede definirse “el gusto como facultad de juzgar aquello que hace generalmente comunicable nuestro sentimiento en una representación dada, sin intervención de un concepto”<sup>285</sup>.

---

<sup>284</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 129.

<sup>285</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 130-2.

La validez de los juicios nunca es validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos. Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios. Sólo se puede solicitar o cortejar el acuerdo de los otros. Arendt señala que Kant no cree que los juicios morales sean el resultado de la reflexión y de la imaginación, no son juicio en sentido estricto<sup>286</sup>.

En la *Crítica del Juicio*, 41, “Del interés empírico en lo bello”, Kant se plantea, reseña Arendt, que los términos “bello” y “feo” implican, a diferencia de “bueno” y “malo”, desinterés. El interés remite a la utilidad. Si se observa la Naturaleza, se ve que existen muchos objetos en los que puede tenerse un interés inmediato dada su utilidad para la vida. El problema, como lo ve Kant, es la sobreabundancia de la Naturaleza: existen muchas cosas, como los cristales, que no poseen más utilidad que su belleza. Porque podemos llamar a algo bello, tenemos un “placer en la existencia del mismo” y ahí es donde todo interés subsiste”. En uno de sus cuadernos de notas, Kant observa que lo bello nos enseña a “amar sin interés propio”. Este interés interesa sólo en sociedad<sup>287</sup>.

En *Probable inicio de la historia humana*, Kant afirma que la sociabilidad es el “objetivo principal del destino humano”<sup>288</sup>, lo que parece como si fuese un objetivo que ha de perseguirse. En la *Crítica del Juicio*, descubrimos por el contrario, subraya Arendt, que la sociabilidad es el auténtico origen –y no el objetivo- de la humanidad del hombre; es la esencia de los hombres en la medida en que pertenecen sólo a este mundo. Esto supone un giro radical respecto de las teorías que subrayan la interdependencia humana como dependencia de nuestros semejantes para nuestras necesidades y deseos. Kant destaca que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros. Cuanto mayor sea el abanico de hombres con los que uno se pueda comunicar, tanto mayor será el valor del objeto. En este punto, la *Crítica del Juicio* se vincula con la reflexión kantiana sobre

---

<sup>286</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 133-4.

<sup>287</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 134-5.

<sup>288</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 159.

una humanidad unida, viviendo en paz perpetua, como si existiera un pacto originario<sup>289</sup>. Según Arendt, sería una idea pura que regularía nuestras reflexiones y podría inspirar nuestras acciones. Los hombres son humanos gracias a esta idea de humanidad presente en cada individuo y pueden considerarse civilizados o humanos en la medida en que esa idea se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se llegan a unir; la máxima del actor y la pauta a partir de la cual el espectador juzga se convierten en una. El imperativo categórico de la acción podría enunciarse: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general, perspectiva desde la que escribió Kant *Sobre la paz perpetua*. Para Arendt, el más importante y original de los artículos de la primera parte es el sexto: “Ningún Estado en guerra con otro debe permitirse tales hostilidades que hagan imposible la confianza mutua en la paz futura”<sup>290</sup>. De los últimos, el tercero se refiere a la sociabilidad y a la comunicabilidad: “El Derecho cosmopolita debe limitarse a las condiciones de la hospitalidad universal”<sup>291</sup>. Así, para Arendt, se es miembro de una comunidad mundial por ser hombre, tal es la existencia cosmopolita. Cuando se juzga y se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea, no según la realidad efectiva, de que se es un ciudadano del mundo, un espectador del mundo, concluye<sup>292</sup>.

La mayor dificultad relacionada con el Juicio radica para Arendt en que es la facultad de pensar lo particular, pero pensar significa generalizar, por lo tanto, es una facultad que combina de forma misteriosa lo particular y lo general. Es fácil si lo general está dado, como una regla, de forma que el juicio se limita a subsumir en él lo particular. La dificultad aumenta si sólo lo particular es dado, pues la pauta no se puede tomar prestada de la experiencia y no puede tener su origen en el exterior. No puedo juzgar un particular con la ayuda de otro particular; para poder determinar su valor necesito un tercero, algo relacionado con ambos particulares ya a la vez distinto.

---

<sup>289</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 222.

<sup>290</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 47.

<sup>291</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 63.

<sup>292</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 139.

Para este problema encontramos en Kant dos soluciones. Como *tertium comparationis* aparece una idea en los escritos políticos y de forma ocasional en la *Crítica del Juicio*, la de un pacto originario de la humanidad como un todo, de la que procede la idea de humanidad, de lo que constituye lo humano sobre la Tierra. En la *Crítica del Juicio* se halla también la idea de finalidad. Todo objeto, en tanto que particular, contiene en sí mismo el fundamento de su realidad, posee un propósito. Sólo los objetos estéticos y los hombres parecen carecer de él. Los objetos de arte sin propósito poseen el propósito de agradar a los hombres, de hacerles sentir en casa en este mundo. Esto no se puede probar, señala Arendt, pero la finalidad es una idea que regula las reflexiones en los juicios reflexionantes<sup>293</sup>.

La segunda solución, que Arendt cree la más acertada, es la validez ejemplar. A todo objeto particular, una mesa, le corresponde un concepto gracias al cual reconocemos una mesa. Se puede concebir como una idea platónica o como un esquema kantiano, es decir, ante los ojos se tiene una mesa esquemática o un molde formal de mesa al que puede acomodarse cualquier mesa. O procediendo a la inversa, a las distintas mesas vistas a lo largo de la vida se las despoja de sus características accesorias y el resultado es una mesa general, abstracta. Queda otra posibilidad relacionada con los juicios no cognitivos: se puede tomar una mesa ejemplar o la mejor posible. Este ejemplar continúa siendo un particular, que en su misma particularidad revela la generalidad que no podría determinarse de otro modo. Como en la frase “el valor es como Aquiles”<sup>294</sup>.

La parcialidad del actor sirve para todas las historias. Arendt concluye que Hegel tenía razón al decir que la Filosofía alza su vuelo al atardecer como la lechuza de Minerva. Esto sirve para lo bello o para cualquier acto. Lo bello es, en terminología kantiana, un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. En Kant se da la contradicción, concluye Arendt, de que el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo

---

<sup>293</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 140-1.

<sup>294</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 141-2.

tiempo, la dignidad humana exige que cada uno sea visto en su particularidad, como reflejo de la humanidad en general pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. La misma idea de progreso contradice por lo tanto para Arendt la noción kantiana de dignidad del hombre. La Historia nunca tiene fin. En esta concepción, lamenta Arendt, no existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador<sup>295</sup>.

### **1.6. Las consecuencias políticas de la facultad de la imaginación**

Después de analizar en el anterior apartado el concepto de validez ejemplar, de actor y espectador y de individuo y especie frente al progreso, nos acercamos ahora a la facultad de la imaginación. Ronald Beiner señala que en los apuntes del seminario “Imaginación”, curso sobre la *Crítica del Juicio* impartido en la New School of Social Research en el otoño de 1970, Arendt retoma el análisis kantiano de la imaginación trascendental en relación con el esquematismo, hecho en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. La noción de “validez ejemplar” resulta de gran importancia porque sirve de base para una concepción de la ciencia política basada en los particulares (narraciones, *stories*, ejemplos históricos), no en los universales (el concepto de proceso histórico, las leyes generales de la historia, *history*). La referencia a Kant conduce al hecho de que los ejemplos operan respecto al juicio del mismo modo que los esquemas en relación con el conocimiento<sup>296</sup>. Sin este importante trasfondo extraído de la primera *Crítica* –el esquematismo–, apenas puede valorarse el papel de la imaginación en la representación y en el Juicio. Beiner cree que es de gran importancia para reconstruir la teoría arendtiana del Juicio<sup>297</sup>.

Arendt recoge que la imaginación es, según Kant, la facultad de hacer presente aquello que está ausente, la facultad de la re-presentación: “La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla

---

<sup>295</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 142.

<sup>296</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 282.

<sup>297</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 143.

presente”<sup>298</sup>. O bien en *Antropología*, según recoge Arendt, “la imaginación es la facultad de tener intuiciones sin la presencia del objeto”. Al representar lo que está ausente, tengo una imagen en mi mente –una imagen de lo que he visto y que ahora reproduzco-. En la *Crítica del Juicio*, Kant califica esta facultad de “reproductiva” –represento lo que ya he visto- para distinguirla de la facultad “productiva”, la facultad artística que produce lo que nunca ha visto. Sin embargo, la traductora de las *Conferencias...* recuerda que en *Antropología*, 22 (Nota general a la primera sección analítica), Kant dice: “Si se ha de considerar la imaginación, en el Juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones)”. Pero la imaginación productiva [el genio] jamás lo es totalmente; por ejemplo, produce el centauro a partir de lo dado: el caballo y el hombre. Se tiene la impresión de que se trata de la memoria, señala Arendt. Sin embargo, para Kant, la imaginación es la condición de la memoria y es una facultad mucho más comprehensiva. En la *Antropología*, la memoria, la facultad de “representarse lo *pasado*”, se analiza al mismo tiempo que la facultad de prever”, que hace presente el *futuro*. “Ambas se fundan en la asociación” –a saber, relacionan el “ya no es” y el “todavía no es” con el presente; y si bien no son ellas mismas “percepciones”, “sirven al enlace de las percepciones en el tiempo”-. “La imaginación no necesita ser guiada por esta asociación temporal; puede, a voluntad, hacer presente lo que quiere”, concluye Arendt<sup>299</sup>.

Pero lo que Kant llama la facultad de la imaginación, hacer presente en la mente lo que está ausente en la intuición sensible, tiene menos que ver para Arendt con la facultad de la memoria que con cualquier otra facultad, algo que se conoce desde los inicios de la Filosofía. Cita a Parménides (fragmento 4), que la denominaba *nous* (la facultad de “[mirar] firmemente a las cosas que, aunque lejos, están, sin embargo, presentes”), y entendía con esto que el Ser nunca está presente, no se presenta a los sentidos. Lo que no se presenta a la intuición de las cosas es el “es”; y el

---

<sup>298</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 166.

<sup>299</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 143-4.



“es”, ausente para los sentidos, está aún menos presente para la mente. Arendt también se refiere a Anaxágoras y a su *opsis ton adelon ta phainomena* (“las apariencias son una visión de las cosas oscuras”). Cree que al considerar los fenómenos (que en Kant son dados a la intuición) se adquiere conciencia de, se tiene una visión de, algo que no aparece. Este algo es el Ser como tal. Así, la metafísica –la disciplina cuyo objeto está más allá de la realidad física y sin embargo, de un modo misterioso, se da a la mente como lo invisible se lo visible- se convierte en la ontología, la ciencia del Ser<sup>300</sup>.

El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es según Arendt, “quizás el mayor descubrimiento de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*”. Si regresamos al “esquematismo de los conceptos puros del entendimiento”, vemos que es la misma facultad, la imaginación, la que aporta los “esquemas” al conocimiento y los *ejemplos* al Juicio. Para Kant, existen dos fuentes de la experiencia y del conocimiento: la intuición (la sensibilidad) y los conceptos (el entendimiento)<sup>301</sup>. La intuición siempre da algo particular; el concepto permite conocer ese particular. Si digo “esta mesa” es como si la intuición dijese “esta” y el entendimiento añadiese “mesa”. “Esta” se refiere sólo al objeto concreto; “mesa” identifica el objeto y lo hace comunicable, apunta Arendt<sup>302</sup>.

¿Cómo se combinan ambas facultades?, plantea Arendt. Los conceptos del entendimiento permiten a la mente ordenar lo diverso de las sensaciones; pero ¿de dónde procede la síntesis, el hecho de que operen juntas? El concepto –“mesa”- ¿es sólo un concepto?, ¿no es una imagen? ¿Incluso en el intelecto está presente una suerte de imaginación? La respuesta de Kant es que “la síntesis de algo diverso [...] produce ante todo un conocimiento [...] recoge los elementos en orden al conocimiento y los reúne con vistas a cierto contenido”; esta síntesis es “un mero efecto de la imaginación, una función anímica, ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos

---

<sup>300</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 145.

<sup>301</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 92.

<sup>302</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 145-6.

conscientes”<sup>303</sup>. Y es al “suministrar a un concepto su propia imagen” cuando la imaginación produce la síntesis<sup>304</sup>. Tal imagen se define como “esquema”. “Ambos extremos, es decir, sensibilidad y entendimiento, tienen forzosamente que interrelacionarse a través de esta función trascendental de la imaginación, ya que, en caso contrario, dichos extremos suministrarían fenómenos, pero no objetos de conocimiento empírico ni, por tanto, experiencia alguna”<sup>305</sup>.

Kant apela aquí a la imaginación, señala Arendt, para establecer una conexión entre las dos facultades. En la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*, define la facultad de la imaginación como “la facultad de la síntesis en general”. Cuando aborda en otros lugares directamente el “esquematismo” implicado en nuestro entendimiento, lo califica como “un arte oculto en los profundo del alma humana”<sup>306</sup>, lo que significa que tenemos una suerte de intuición de algo que nunca está presente, y con esto sugiere que la imaginación es la raíz común de las facultades cognoscitivas: es la “raíz común, pero desconocida para nosotros” de la sensibilidad y el entendimiento, de la cual habla en la “Introducción” a la *Crítica de la Razón Pura* y a la que se refiera de nuevo, sin nombrarla, en el último capítulo<sup>307</sup>.

El aspecto clave es que sin esquema no puede reconocerse nada, constata Arendt. Cuando se dice “esta mesa”, la “imagen” general de mesa está presente en la mente y se reconoce que “esto” es una mesa, algo que comparte sus cualidades con muchas otras del género y, por tanto, es ella misma un objeto singular, particular. Si reconozco una casa, la casa que percibo también incluye la apariencia de una casa en general, a lo que Platón llama *eidos* –la forma general de una casa-, que nunca es dada a los sentidos naturales, sino sólo a los ojos de la mente. E, incluso, en rigor, no es dado ni a “los ojos de la mente”, es algo similar a una imagen o mejor a un esquema. Cada vez que se dibuja una casa, se dibuja una casa particular, no la casa como tal.

---

<sup>303</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 112.

<sup>304</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 184.

<sup>305</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 147-8.

<sup>306</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 185.

<sup>307</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 649.

Pero no podría hacerse sin tener ese esquema ante los ojos de la mente<sup>308</sup>. O como dice Kant: “Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la generalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos, sean rectángulos, oblicuángulos, etc. El esquema del triángulo no puede existir más que en el Pensamiento”<sup>309</sup>. Al existir sólo en el Pensamiento, se trata de una suerte de “imagen”, no es un producto del Pensamiento ni procede de la sensibilidad; menos aún es un producto de la abstracción a partir de los datos sensibles. Es algo que va más allá –o entre- el Pensamiento y la sensibilidad; pertenece al Pensamiento en la medida en que es externamente invisible, y a la sensibilidad porque es algo similar a la imagen<sup>310</sup>. Tal vez por esta razón, señala Arendt, Kant definió la imaginación como la “fuente originaria [que contiene las condiciones de posibilidad] de toda experiencia” y añadió que no puede “ser deducida de otra facultad del psiquismo”<sup>311</sup>. Kant afirma que “la imagen es un producto de la capacidad empírica de la imaginación productiva; el esquema [...] es un producto [...] de la facultad imaginativa pura a priori. Es mediante ésta y conforme a ella como son posibles las imágenes”<sup>312</sup>. En otras palabras, concluye Arendt, no podría tener imágenes si no tuviera la capacidad de esquematizar<sup>313</sup>.

Es decisivo para Arendt el que la percepción de esta mesa particular contiene la “mesa” como tal. Por tanto, no es posible percepción alguna sin imaginación. Kant subrayará que “no ha habido todavía psicólogo que cayera en la idea de que la imaginación constituye un ingrediente indispensable de la misma percepción”<sup>314</sup>. El esquema mesa es válido para todas las mesas particulares. Sin él estaríamos rodeados de una diversidad de objetos en los que sólo podríamos decir “esto”, no sería posible conocimiento alguno y la comunicación sería imposible. Aquello que hace

---

<sup>308</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 147-8.

<sup>309</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 184.

<sup>310</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 148.

<sup>311</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 127.

<sup>312</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 185.

<sup>313</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 149.

<sup>314</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 145.

comunicables los particulares es que al percibir un particular tenemos en el fondo de nuestras mentes un esquema, cuya forma es propia de muchos particulares semejantes, y esta forma esquemática se encuentra en la mente de bastante gente diferente. Tales formas esquemáticas son productos de la imaginación, si bien un esquema “no puede ser llevado a imagen ninguna”<sup>315</sup>. Todos los acuerdos o desacuerdos singulares presuponen que hablamos de la misma cosa; que nosotros, que somos muchos, estamos de acuerdo en que algo es uno y lo mismo para todos. La *Crítica del Juicio* trata de los juicios reflexionantes como distintos de los determinantes. Estos últimos subsumen lo particular bajo una regla general, mientras que los reflexionantes derivan la regla del particular. En el esquema se percibe algo universal en lo particular. Se ve el esquema mesa al reconocer la mesa en tanto que mesa. Kant alude a esta distinción entre juicios determinantes y reflexionantes cuando distingue en la *Crítica de la Razón Pura* entre “subsumir bajo un concepto” y “reducir a un concepto”<sup>316</sup>. Nuestra sensibilidad parece necesitar la imaginación, no sólo como auxilio para el conocimiento, sino también para reconocer la identidad en la diversidad. Ésa es la condición del conocimiento: La “síntesis [...] de la imaginación constituye, antes que la apercepción, el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y, especialmente, de la experiencia”<sup>317</sup>. En suma, recoge Arendt, como tal, la imaginación “determina la sensibilidad a priori, es decir, está presente en todas las percepciones sensibles. Sin ella no existiría ni la objetividad del mundo (que pueda ser conocido) ni la posibilidad de comunicación (que podamos hablar de él)”<sup>318</sup>.

La importancia del esquema para nuestros propósitos, señala Arendt, radica en que la sensibilidad y el entendimiento se combinan al producirlo mediante la imaginación. En la *Crítica de la Razón Pura*, la imaginación sirve al intelecto; en la *Crítica del Juicio*, el intelecto “está al servicio de la imaginación”<sup>319</sup>. En la *Crítica del Juicio*, encontramos algo análogo al “esquema”: el *ejemplo*. En los juicios, Kant

---

<sup>315</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 185.

<sup>316</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 112.

<sup>317</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 144.

<sup>318</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 151.

<sup>319</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 157-8.

atribuye a los ejemplos la misma función que las intuiciones llamadas esquemas tienen para la experiencia y el conocimiento. Los ejemplos desempeñan un papel en los juicios reflexionantes y en los determinantes, esto es, cada vez que nos ocupamos de cosas particulares. En la *Crítica de la Razón Pura* –donde se lee que “el Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado” y que su “carencia no puede ser suplida por educación alguna”<sup>320</sup>–, los ejemplos se definen como “las andaderas del Juicio”<sup>321</sup>. En la *Crítica del Juicio*, en el análisis de los juicios reflexionantes, donde un particular no se subsume bajo un concepto, el ejemplo proporciona la misma ayuda que el esquema a la hora de conocer la mesa en tanto que mesa. Los ejemplos guían y conducen y, por tanto, el Juicio adquiere “validez ejemplar”<sup>322</sup>.

El ejemplo es lo particular que contiene en sí o se supone que contiene un concepto o una regla general, resume Arendt. ¿Cómo se puede juzgar, evaluar un acto? Al juzgar, se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general; en la mente tenemos ejemplos de ese tipo de acto. El Juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido. Casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de esta naturaleza restrictiva, explica Arendt: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter ejemplar (ver en lo particular aquello que es válido para más de un caso)<sup>323</sup>.

Cristina Sánchez señala que Arendt encuentra en la narración de relatos (*stories*) la metodología que le permite representar y comprender las experiencias que crean los conceptos políticos y los acontecimientos históricos. Por medio de la narración de relatos, recuperamos las historias de la Historia y ésta proporciona un sentido a lo que nos rodea<sup>324</sup>. Arendt se plantea también la utilización moral de la

---

<sup>320</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 179.

<sup>321</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 180.

<sup>322</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 156.

<sup>323</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 152-3.

<sup>324</sup> Sánchez (2003), 57.

narrativa y cómo se pueden narrar lo que ocurrió y utiliza una historiografía fragmentaria cuyo modelo es Walter Benjamin, como veremos. Combina los relatos biográficos como el de Rahel Varnhagen con las explicaciones de hechos históricos a través de referencias literarias. Por medio de la acción y del discurso, el sujeto revela su identidad al mundo y son los espectadores, el público de ese relato individual, los que reconocen su identidad. Estas vidas narran determinadas experiencias políticas. En el caso de Varnhagen, explica la situación de los “parias políticos” y las consecuencias del aislamiento del mundo para el sujeto<sup>325</sup>. Sánchez señala cómo en este sentido la metodología arendtiana encaja dentro de los objetivos de la teoría feminista contemporánea: permitiría reconstruir los fragmentos de las experiencias políticas de las mujeres que han sido silenciadas y olvidadas<sup>326</sup>.

### **1.7. El análisis de la evolución de la concepción arendtiana del Juicio de Ronald Beiner y Paul Ricoeur**

Ronald Beiner y Paul Ricoeur realizan su propio análisis sobre la evolución de la concepción arendtiana del Juicio. Beiner comienza su Ensayo interpretativo *Hannah Arendt y la facultad de juzgar* exponiendo las dificultades que supone estudiar la teoría del Juicio de Arendt, una teoría cuyo desarrollo ésta pospuso hasta el final, que no escribió porque falleció justo cuando iba a empezar a hacerlo, y que esperaba que fuera la salida al *impasse* que le suponía “la Voluntad” en *La vida del espíritu*. Según Beiner<sup>327</sup>, Arendt no propone una sino dos teorías del Juicio: hasta 1971, el Juicio se considera desde la óptica de la vida activa. A partir del artículo de 1971 “El pensar y las reflexiones morales” (*De la historia a la acción*), se considera desde el punto de vista de la vida del espíritu. “El acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias. [...] Alejados de la percepción inmediata, los objetos del Juicio se re-presentan en la imaginación gracias a la actividad mental de

---

<sup>325</sup> Sánchez (2003), 57-73.

<sup>326</sup> Sánchez (2003), 75.

<sup>327</sup> Beiner (2012), 161.

la reflexión. El poeta ciego juzga desde la distancia, condición del desinterés”<sup>328</sup>. Beiner es consciente que plantear esta distinción puede traer problemas y que no cabe esperar “una separación nítida”<sup>329</sup>.

El objeto de la distinción es llamar la atención sobre el hecho de que en el examen, por ejemplo, del “pensamiento representativo” en “Verdad y política” todavía no parece un interés por el juzgar como actividad mental diferenciada (es decir, como una de las tres articulaciones de la vida mental); Arendt sólo se ocupa allí del juzgar como característica de la vida política. (De hecho, no consideró el juzgar como una actividad mental autónoma, distinta del pensar y de la voluntad, hasta una etapa relativamente tardía de su pensamiento). En lo que considera “sus planteamientos “tardíos”, no se detecta un interés por el juzgar como característica de la vida política. En cambio, emerge una concepción del juzgar como una articulación distinta del todo unitario que comprende la vida del espíritu. [...] Cuanto más reflexionaba sobre la facultad de juzgar, más se inclinaba a considerarla como el privilegio del solitario (aunque dotado de sentido cívico) observador, en oposición al actor (cuya actividad se realiza en compañía)<sup>330</sup>.

En sus primeros textos (por ejemplo, en “Freedom and Politics”, “The Crisis in Culture”, y “Truth and Politics”), Arendt introdujo la noción del Juicio para fundamentar con más firmeza su concepción de la acción política como acción concertada de una pluralidad de actores en un espacio público. Los seres humanos pueden actuar en tanto que seres políticos porque pueden situarse en los potenciales puntos de vista de los otros; pueden compartir el mundo con los otros al juzgar aquello que tienen en común, y el objeto de sus juicios, en cualidad de seres políticos, son las palabras y las acciones que iluminan el espacio de la aparición. En el planteamiento más tardío, que para Beiner empieza a mostrarse en las *Conferencias sobre Kant*, así como en “El pensar y las reflexiones morales” y en “El Pensamiento”, Arendt aborda el Juicio desde una perspectiva algo diferente y quizá más ambiciosa. El Juicio se describe allí como la “superación” o la “salida” de un *impasse*. Si se observa el capítulo final de “La Voluntad” se puede reconstruir la naturaleza de este *impasse*. La preocupación que

---

<sup>328</sup> Beiner (2012), 161-2.

<sup>329</sup> Beiner (2012), 162.

<sup>330</sup> Beiner (2012), 163.

domina este último capítulo, titulado “El abismo de la libertad y el *novus ordo seculorum*”, es el problema de la libertad humana y su relación con la Voluntad. El nexo para Beiner es que sólo al analizar la facultad que corresponde a “nuestros placeres y placeres” podemos encontrar un modo de abrazar la libertad humana y considerarla soportable para seres que, como nosotros, nacen y mueren”<sup>331</sup>.

Para Beiner, las *Conferencias...*, a pesar de ser meras notas, recogen unos temas que “se entretajan en una meditación sumamente original en torno a si la existencia del hombre en el mundo procura gratitud por el don de ser o si, por el contrario, es más fácil que suscite una melancolía absoluta [...] Con todo, se percibe una unidad y una coherencia en la concepción del Juicio que emerge de las discusiones arendtianas sobre este tema, ya sea en “El pensar y las reflexiones morales”, ya en la primera parte de *La vida del espíritu* y en las notas a las conferencias. [...] la preocupación por una interesante, pero olvidada, capacidad del hombre como ser político se transformó en algo mucho más ambicioso, algo que prometía la plena afirmación de los asuntos mundanos y la salvación de la libertad humana”<sup>332</sup>.

Los temas y problemas que aborda Arendt en las reflexiones sobre el Juicio aparecen por primera vez en su ensayo “Comprensión y política”, publicado en 1953 en *Partisan Review*, señala Beiner, del que ya hemos dado cuenta antes.

En lo que respecta a *Eichmann en Jerusalén*, que ya hemos analizado, Beiner apunta que

la pertinencia del *caso Eichmann* es doblemente importante para el tema del juzgar. En primer lugar, está la incapacidad del propio Eichmann para pensar y juzgar –para distinguir el bien del mal, lo bello de lo feo– en la situación política crítica en que se hallaba; en segundo lugar se encuentra el problema de la comprensión retrospectiva, de cómo juzgar el significado de Eichmann desde una ventajosa perspectiva distanciada. [...] La segunda de las dimensiones del *caso Eichmann* –a saber, el Juicio retrospectivo realizado por la comunidad judeoamericana dos décadas más tarde– lanza, como hemos visto, un desafío a la

---

<sup>331</sup> Beiner (2012), 164.

<sup>332</sup> Beiner (2012), 165.



posición misma del Juicio. La cuestión es si quizá se debe, más allá de la preocupación o el miedo a cometer una traición, suspender el Juicio por completo. La respuesta que ofrece Arendt es intransigente e incondicional. Sin los juicios, gracias a los cuales nuestro mundo se torna inteligible, el espacio de aparición simplemente se derrumbaría. El derecho a juzgar es por tanto absoluto e inalienable, puesto que sólo emitiendo juicios sin cesar podemos dar sentido al mundo. Si perdiésemos nuestra facultad de juzgar, debido al amor o a la desconfianza, perderíamos con toda seguridad nuestra orientación en el mundo<sup>333</sup>.

Beiner apunta que la idea de Arendt de que la *Crítica del Juicio* contiene el germen de una filosofía política distinta, e incluso opuesta, a la filosofía política relacionada con la *Crítica de la Razón Práctica* aparece por primera vez en “La crisis de la cultura: su significado político y social” (*Entre el pasado y el futuro*), aunque las citas que escoge no las encontramos en la versión española de Península, que sí que recoge ideas similares. Beiner destaca que Arendt subraya que Kant expone dos filosofías políticas que difieren claramente; la primera es la que se suele aceptar como tal en la *Crítica de la Razón Práctica*, y la segunda es la que contiene la *Crítica del Juicio*:

Es un hecho que la primera parte de esta última constituye, en realidad, una filosofía política, algo que pocas veces mencionan los trabajos sobre Kant; por otra parte, creo que puede comprobarse en todos sus escritos políticos que Kant concede al tema del “Juicio” más peso que al de la Razón “Práctica”. En la *Crítica del Juicio*, la libertad se describe como un atributo del poder de la imaginación y no de la Voluntad, y el poder de la imaginación está muy estrechamente vinculado a este modo más amplio de pensar que es el pensamiento político por excelencia, porque nos permite “ponernos en las mentes de otros hombres”<sup>334</sup>.

Beiner señala que en “Verdad y política”, Arendt introduce la noción del carácter representativo del pensamiento político. También lo ejemplifica en una conferencia inédita sobre el Juicio de la que cita algunos extractos:

Supongamos que miro una choza determinada y que percibo en esta construcción concreta la idea general que no se ve de inmediato, la idea de pobreza y miseria. Llego a esta idea representándome a mí misma cómo me sentiría si tuviera que

---

<sup>333</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 177-8.

<sup>334</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 178.

vivir allí, es decir, intento pensar en el lugar del ocupante de la choza. El Juicio al que llegaría no sería necesariamente el mismo que el de los moradores, cuya época y desesperanza pudieron aliviar la indignidad de su condición, pero para mi juicio futuro sobre estas cuestiones será un ejemplo excepcional al que referirme [...] Además, tener en cuenta a los demás cuando juzgo no significa que adapte mi juicio al de los otros. Sigo hablando con voz propia y no hago recuento de los presentes para llegar a lo que yo pienso que es correcto. Pero mi juicio ya no es subjetivo. Lo fundamental es que mi juicio de un caso particular no depende sólo de mi percepción, sino que se basa en el hecho de que me represento a mí misma algo que no percibo<sup>335</sup>.

El Juicio y la opinión van indisolublemente unidos como las principales facultades de la razón política. Beiner señala que la intención de Arendt al concentrar la atención en la facultad de juzgar es rescatar la opinión del desprestigio en que había caído desde Platón. En *Sobre la revolución*, Juicio y opinión son tratados conjuntamente: “Opinión y Juicio [...] estas dos facultades racionales –políticamente, las más importantes- habían sido descuidadas por completo, tanto por la tradición política como por el pensamiento filosófico”<sup>336</sup>. Arendt observa que los padres fundadores de la Revolución Americana eran conscientes de la importancia de estas facultades, a pesar de que ellos “no se esforzaron conscientemente en reafirmar el rango y dignidad de la opinión en la jerarquía de las facultades racionales humanas. Lo mismo puede decirse del Juicio, sobre cuyo carácter esencial y máxima importancia para los asuntos humanos nos puede decir mucho más la filosofía de Kant que los hombres de las revoluciones”<sup>337</sup>. Cree que no fueron capaces de trascender el marco estrecho y tradicional de su sistema de conceptos generales. La reafirmación requerida todavía se espera y es una tarea que emprende Arendt como intérprete de Kant<sup>338</sup>.

---

<sup>335</sup> Beiner (2005), 178-188. Seminario impartido por Arendt en la New School, “Some Questions of Moral Philosophy”, cuarta sesión, 24 de marzo de 1965, Hannah Arendt Papers, Library of Congress, container 40, p. 024648.

<sup>336</sup> *Escritos judíos*: Arendt (2009), 316.

<sup>337</sup> *Escritos judíos*: Arendt (2009), 316.

<sup>338</sup> Beiner (2012), 189-190.

Pero al analizar los escritos de Arendt de la década de 1970, Beiner apunta que se percibe un cambio de interés en sus reflexiones sobre el juzgar. Ya no insiste en el pensamiento representativo de los agentes políticos. Juzgar, en cambio, se alinea junto al Pensamiento, el cual “no posee una dimensión política, salvo en situaciones límite”<sup>339</sup>. En lugar de ser concebido como las deliberaciones de los actores políticos a la hora de decidir las posibles líneas de acción futuras (una actividad que Arendt identificará más tarde con los proyectos de la voluntad), juzgar pasa a definirse como una reflexión sobre el pasado, sobre lo ya dado, y, al igual que el Pensamiento, “tales reflexiones aparecen de forma inevitable en las situaciones políticas críticas”<sup>340</sup>.

El nuevo punto de vista sobre el Juicio aparece por primer vez en “El pensar y las reflexiones morales” (*De la historia a la acción*). En tiempos de crisis histórica, escribe,

el Pensamiento deja de ser una actividad políticamente marginal, porque aquellos que poseen la capacidad del pensamiento crítico no se dejan llevar irreflexivamente, como los demás: [...] su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una suerte de acción. En tales situaciones críticas, el elemento de purgación contenido en el Pensamiento (la labor de la comadrona socrática, que saca a la luz las implicaciones de las opiniones no examinadas y, así, las destruye: valores, doctrinas, teorías e incluso convicciones) es implícitamente político. Pues esta destrucción tiene un efecto liberador sobre otra facultad humana, el Juicio, que se puede considerar, con bastante fundamento, la más política de las capacidades mentales del hombre. Es la facultad de juzgar particulares sin subsumirlos bajo reglas generales que se enseñan y aprenden hasta que se convierten en hábitos que pueden substituirse por otros hábitos y reglas<sup>341</sup>.

Arendt ampliará esta tesis de nuevo en *De la historia a la acción*<sup>342</sup> y en *La vida del espíritu*<sup>343</sup>:

---

<sup>339</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 214.

<sup>340</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 215.

<sup>341</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 109-137.

<sup>342</sup> *De la Historia a la acción*: Arendt (1995), 136-7.

La facultad de juzgar particulares (descubierta por Kant), la facultad de decir: “Esto está mal”, “esto es bello”, etc., no coincide con la facultad del pensar. El pensamiento opera con lo invisible, con representaciones de cosas que están ausentes; el juzgar siempre se ocupa de cosas y particulares que están a mano. Pero ambas están interrelacionadas de forma semejante a como se interconectan la conciencia moral y la conciencia del mundo. Si el pensar –el dos-en-uno del diálogo silencioso- actualiza la diferencia dentro de nuestra identidad, dada en la conciencia, y por ello produce la conciencia como su subproducto, entonces el juzgar, el subproducto del efecto liberador del pensar, realiza el Pensamiento, lo hace manifiesto en el mundo de las apariencias, donde nunca estoy solo y siempre demasiado ocupado para pensar. La manifestación del viento del pensar no es el conocimiento; es la capacidad de distinguir lo bueno de lo malo, lo bello de lo feo. Y esto, en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes, al menos para mí.

Beiner señala que para Arendt, la política se define por su carácter fenoménico, como revelación en sí en el espacio de aparición. Las cosas políticas se manifiestan de modo fenoménico. Las grandes cosas son evidentes por sí mismas, brillan por sí mismas, el poeta o el historiador sólo preservan la gloria que es evidente para todos. Entre los griegos, la grandeza se reconocía con facilidad”<sup>344</sup>. Esto es lo que conecta arte y política: “Ambos son fenómenos del mundo público”<sup>345</sup>.

Beiner cita un artículo de Ernst Vollrath sobre el “método del pensamiento político” en Hannah Arendt, que sostiene el pensamiento político de Hannah Arendt considera los temas del ámbito político no como “objetos” sino como fenómenos y apariencias. Son lo que se manifiesta, lo que aparece a los ojos y a los sentidos. Los acontecimientos políticos son fenómenos en un sentido particular; podría decirse que son fenómenos *per se*. El espacio en que los fenómenos políticos acontecen es creado por los fenómenos mismos<sup>346</sup>.

---

<sup>343</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 215.

<sup>344</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 75.

<sup>345</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 334.

<sup>346</sup> Beiner (2012), 193-4.

De todo esto concluye Beiner con Arendt que el Juicio discrimina entre los fenómenos que se revelan y capta la apariencia fenoménica en su plenitud. La capacidad del Juicio para discernir las cualidades de lo particular, sin subsumirlas previamente en un universal, está estrechamente ligada con la naturaleza de la política como revelación. El Juicio confirma el ser de lo que se ha revelado y opera siempre en un mundo de apariencias<sup>347</sup>.

Los objetos de nuestro Juicio son particulares que se abren a nuestra indagación. Sólo podemos aprehender particulares en la medida en que los clasificamos bajo algún universal. Un particular puro (no clasificado) no puede ser objeto de juicio. Pero cuando los universales bajo los cuales subsumimos esos particulares juzgados se tornan en hábitos fijos de pensamiento, reglas rígidas y normas, “adhesiones a lo convencional, códigos estandarizados de conducta y expresión” (“El pensar y las reflexiones morales”, *De la historia a la acción*), señala Beiner, se corre el riesgo de que no nos abramos por completo a la fuerza fenoménica de las apariencias que se ofrecen a nuestro Juicio, la facultad de juzgar se somete a la prueba más severa, y la agudeza o torpeza de nuestros juicios tendrá auténticas consecuencias prácticas. Por ejemplo, Beiner recoge la observación de Arendt de que a quienes estaban habituados a la opresión de las tiranías clásicas, los regímenes despóticos y las dictaduras, les fue difícil reconocer en el totalitarismo del siglo XX algo totalmente nuevo y sin precedentes. Se requiere una particular cualidad del Juicio para poder distinguir entre aquello a lo que estamos acostumbrados y aquello que es verdaderamente nuevo y distinto. “En tiempos de crisis política, será más difícil pillar desprevenidos a quienes tienen gusto y distinguen en las cosas lo bello de lo feo, el bien del mal”<sup>348</sup>.

Según Arendt, el Pensamiento, el movimiento crítico del pensar, pierde la influencia de lo universal (de los hábitos morales inamovibles fosilizados en preceptos generales inflexibles) y así procura al Juicio la libertad para operar en un espacio

---

<sup>347</sup> Beiner (2012), 194.

<sup>348</sup> Beiner (2012), 194-5.

abierto a la distinción y al discernimiento moral o estético. El Juicio se ejerce mejor cuando este espacio ha sido despejado por el pensamiento crítico. De este modo, lo universal no domina sobre lo particular; más bien, puede aprehenderse este último tal y como se revela. El pensar mismo es políticamente pertinente en virtud de su propia relación con la facultad de juzgar. Al perder el dominio de lo universal sobre lo particular, el Pensamiento libera la potencialidad política de la facultad de juzgar –la potencia inherente a su capacidad para percibir las cosas como son, es decir, en su apariencia fenoménica-<sup>349</sup>.

En sus conferencias sobre *Basic Moral Propositions* (Chicago, 1966) y en el seminario “Some Questions of Moral Philosophy” (New School for Social Research, 1965), Arendt había descrito cómo la moral occidental se había tornado tan vulnerable por los desarrollos de la política hasta el punto de que lo que antiguamente se consideraba como los principios éticos fundamentales de la civilización occidental (“Es mejor sufrir el mal que cometerlo”, “Haz a los demás lo que te gustaría que te hicieran”, etc.) se habían devaluado al rango de meras convenciones, señala Beiner<sup>350</sup>. En este contexto, Arendt se vuelve hacia Kant en búsqueda de una concepción de la vida moral que reconozca que si bien las proposiciones morales no se imponen por sí mismas, ello no significa que debamos abstenernos de todo juicio moral. Si no podemos contar con la presunción de la objetividad moral, quizá podamos esperar, al menos, salir de la pura subjetividad recurriendo a la noción de gusto moral, que puede servir de puente entre los sujetos que juzgan al propiciar una sociedad de juicios compartidos o acordados. Al mismo tiempo, Arendt buscaba una explicación del mal que le permitiera comprender los males políticos del siglo XX. En la falta de Juicio localiza la fuente de los peores males en la esfera de la política, el mal del totalitarismo personificado por Eichmann. Del mal implícito en el rechazo a juzgar se ocupa en la última conferencia del seminario sobre *Basic Moral Propositions*:

Nuestras decisiones sobre lo justo y lo injusto dependerán de la elección de nuestra compañía, de aquellos con quienes deseamos pasar nuestra vida. Y esta compañía

---

<sup>349</sup> Beiner (2012), 195.

<sup>350</sup> Beiner (2012), 195-6.

se elige pensando en ejemplos, ejemplos de personas muertas o vivas, y en ejemplos de sucesos, pasados o presentes. En el caso improbable de que alguien viniera y nos dijera que prefiere la compañía de Barba Azul –y por tanto lo tomara como ejemplo-, todo lo que podríamos hacer sería asegurarnos de que no se aproximase a nosotros nunca. Pero me temo que es mucho mayor la probabilidad de que alguien venga y nos diga que no le importa la compañía, que cualquiera es lo bastante buena para él. Hablando desde una perspectiva moral e, incluso, políticamente, esa indiferencia, a pesar de ser muy común, es el mayor peligro. En el mismo sentido, y sólo un poco menos peligroso, discurre otro fenómeno bastante frecuente en la Modernidad: la tendencia a rechazar el juzgar en general. Se trata de la desgana o incapacidad para escoger los propios ejemplos y la compañía, la desgana e incapacidad de relacionarse con los otros mediante el Juicio, de donde nace el verdadero *skandala*, los verdaderos escollos que los poderes humanos no pueden superar porque no son engendrados por motivos humanos ni son humanamente comprensibles. En esto consiste el horror y, al mismo tiempo, la banalidad del mal<sup>351</sup>.

El auténtico peligro en las sociedades contemporáneas, apunta Beiner, “es que las estructuras burocráticas, tecnocráticas y despolitizadas de la vida moderna fomentan la indiferencia y hacen que los hombres sean menos capaces de discriminar, menos capaces de pensamiento crítico, y menos inclinados a asumir responsabilidades”<sup>352</sup>.

Para Beiner, “la teoría arendtiana del juzgar se sitúa así en una visión global de la situación histórica actual, que Arendt interpreta como una crisis general de la moral y de la política occidentales: los criterios tradicionales del juicio pierden su autoridad”. En esta situación, prosigue, lo mejor que podemos esperar es “el acuerdo de los juicios” en el seno de una comunidad ideal que juzga. “El mayor peligro es abstenerse de juzgar, la banalidad del mal. No todo está perdido mientras sigamos distinguiendo entre lo bello y lo feo, mientras sigamos “eligiendo nuestra compañía” en cuestiones de gusto y de política, mientras no renunciemos a nuestra facultad de juzgar”<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Beiner (2012), 198-9.

<sup>352</sup> Beiner (2012), 199.

<sup>353</sup> Beiner (2012), 199.

Beiner trae a colación un debate entre Arendt y Hans Jonas en un congreso sobre “La obra de Hannah Arendt” celebrado en noviembre de 1972 en la Universidad de York. Jonas reconoce que la tarea de la política es hacer del mundo un hogar digno para el hombre, pero cree que sólo puede ser resuelta si nos formamos una idea de lo que el hombre debería ser. Cree que Kant no sólo apeló al Juicio, sino también al concepto de bien. Arendt contesta que quién reconocería este absoluto, que cree que exigiría la aparición de un nuevo dios. Dice estar convencida de que la catástrofe totalitaria no se habría producido si la gente siguiera creyendo en dios, en absolutos. Pero que a la vez quienes sustituyen los viejos valores por nuevos “piensan con barandilla”, se trata de tener valores, no importa cuáles. Jonas dice entonces que comparte la idea de que no estamos en posesión de ningún absoluto, pero cree que hay que reconocer la ignorancia y tener prevención hacia una tendencia escatológica, utópica, de moverse hacia situaciones últimas mientras se carece de valores últimos<sup>354</sup>. Arendt está de acuerdo y adopta una actitud escéptica respecto a las capacidades y límites de la vida mental. Subraya que el Pensamiento es socrático, negativo; más que descubrir verdades, destruye las suposiciones. Concluye que es suficiente si conseguimos reconciliarnos con las cosas tal como son, para lo cual es indispensable juzgar, que nos permite extraer un módico placer de las contingencias de la vida y de las acciones libres de los hombres<sup>355</sup>.

En *La vida del espíritu*, Beiner cree que el problema central de “La Voluntad” concierne a la naturaleza de la libertad. La pregunta que plantea Arendt es: ¿cómo puede algo tan contingente y efímero como la voluntad proporcionar una base capaz de sostener la libertad? Es decir, ¿cómo pueden los hombres afirmar su condición mundana si la libertad tiene su origen en algo tan privado como la voluntad? En sus escritos, Arendt había caracterizado la libertad como algo esencialmente mundano y público, relacionado con el mundo tangible de la acción política. Pero en su última obra, apunta Beiner, sigue la pista de la libertad como acción en un mundo público hasta la espontaneidad, la contingencia y la autonomía de la voluntad. Esta

---

<sup>354</sup> Beiner (2012), 199-202.

<sup>355</sup> Beiner (2012), 203.



aproximación culmina cuando invoca la noción agustiniana de natalidad. La perspectiva de una espontaneidad absoluta, de un comienzo radical, es para los hombres algo difícil de entender y de afrontar, incluso para los hombres de acción, que buscan precedentes para atenuar la novedad incondicional de sus actos. La voluntad lleva implícita todavía una idea de coacción; no elegimos nacer. ¿Cómo afirmar la libertad si la voluntad no ofrece una respuesta convincente? Esto es lo que Arendt define como un *impasse* y se orienta hacia la facultad de juzgar como la única vía de salida. La idea de que hemos nacido para la libertad sugiere que estamos condenados a ser libres. El Juicio nos permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular. Según Arendt, el único modo de afirmar la libertad humana es obteniendo placer, gracias a la reflexión y el Juicio, de las acciones libres de los hombres, que se realiza mediante el relato de historias y la escritura de la Historia. La política se justifica por los relatos que se hacen después. El Juicio retrospectivo redime la acción humana<sup>356</sup>.

Para Kant, recuerda Beiner, en la primera *Crítica* el mundo fenoménico sólo presenta las necesidades causales a la contemplación teórica. Para evitar que la libertad sea completamente ahogada por la facultad de la razón teórica, Kant la aloja en la voluntad nouménica del sujeto práctico. El problema es entonces que la libertad no parece estar relacionada con las actividades del mundo fenoménico, y sólo se preserva a condición de que desaparezca del mundo sensible y visible en que habitamos. El juicio reflexionante, como lo interpreta Arendt, ofrece una forma de reflexión que no se reduce a la consideración de lo necesario y que, al mismo tiempo, no se separa de la aparición de la acción humana en el mundo. El juicio reflexionante proporciona así un cierto respiro a la antinomia de la libertad y la Naturaleza de las dos primeras críticas<sup>357</sup>.

Beiner recuerda que en Kant el Juicio razona sobre lo particular en oposición al razonamiento sobre lo universal. En la “Crítica del juicio estético”, Kant sostenía que la

---

<sup>356</sup> Beiner (2012), 203-6.

<sup>357</sup> Beiner (2012), 206.

actividad de juzgar es intrínsecamente social, dado que nuestros juicios estéticos se refieren a un mundo común o compartido, a lo que aparece en público ante todos los sujetos que juzgan. El acto de juzgar implica siempre el compromiso de comunicar mi juicio; el juicio se emite con la intención de persuadir a otros de su validez, su razón de ser, porque no hay un procedimiento epistemológicamente seguro para establecer la correspondencia con el objeto juzgado salvo el consenso que se puede alcanzar. El Juicio, en suma, insiste Beiner, es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada para asegurarse a sí mismo y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales que un particular ha sido apreciado adecuadamente. Aquí, Beiner insta a ver los conceptos de consenso potencial y “situación discursiva ideal” en Habermas, quien reconoce una deuda con la apropiación de Arendt de la idea kantiana de Juicio. Habermas describe el “redescubrimiento” de Arendt “del análisis kantiano del Juicio para una teoría de la racionalidad” como un “logro de fundamental importancia”. Se trata, dice, de una “primera aproximación al concepto de racionalidad comunicativa que se elabora en la palabra y en la acción misma”, y, como tal, se orienta hacia “un proyecto de una ética de la comunicación que relaciona la Razón Práctica con la idea de discurso universal”<sup>358</sup>.

A la objeción de que los juicios políticos, como los estéticos, son relativos, Beiner responde que Kant muestra en la “Crítica del juicio estético” que los juicios estéticos (y otros tipos de juicio relacionados con lo que todos tenemos en común) no son relativos a nuestra subjetividad aunque ya no se refieran al concepto del objeto considerado que determina el Juicio cognoscitivo. El análisis kantiano del gusto se basa en un concepto de “intersubjetividad” que significa que el Juicio no es objetivo ni subjetivo. Kant no utiliza el término intersubjetividad; habla de pluralismo, que definió en su *Antropología* como “aquel modo de pensar que consiste en no considerarse ni

---

<sup>358</sup> Beiner (2012), 207-8.

conducirse como encerrado en el propio yo el mundo entero, sino como un simple ciudadano del mundo”<sup>359</sup>.

Puede ampliarse el argumento y mostrar que el proceso de pedir y obtener reconocimiento para nuestros juicios es un rasgo general de la racionalidad humana, apunta Beiner<sup>360</sup>, que cita a Burke: “De no haber algunos principios en lo relativo a nuestro Juicio y sentimientos comunes a toda la humanidad, sería imposible aprehender su razón o sus pasiones lo suficiente para mantener la ordinaria correspondencia de la vida”<sup>361</sup>.

Según Kant, el gusto estético es desinteresado, teórico y autónomo, esto es, libre. Lo que otorga estas cualidades es la capacidad del juez estético, del crítico o del espectador para elevarse por encima de los intereses cotidianos al reivindicar una experiencia de la forma estética a la que todo el mundo puede dar su consentimiento. Todos los hombres comparten las facultades del entendimiento y de la imaginación, de cuya interacción formal resulta la atribución de la belleza a los objetos estéticos, resume Beiner. Kant llama “sentido común” a este fundamento del Juicio compartido, común a todos, mediante un proceso de adhesión universal<sup>362</sup>.

En la sección más importante de la *Crítica del Juicio*, la 40, “Del gusto como una especie de ‘sensus communis’”, a los conceptos de sentido común, consenso y mentalidad amplia del Juicio se añade el de uso público de la Razón, que procede de “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”, que se plantea en relación a la libertad de prensa en la época, recuerda Beiner. Pero lo que da a este concepto una aplicación mayor es la idea de que pensar en público puede ser constitutivo del Pensamiento como tal. Kant rechaza la suposición de que el Pensamiento funciona en privado y sostiene que la presentación pública de las ideas en vista a su debate es indispensable para el progreso de la Ilustración y que el intercambio de opiniones contribuye al desarrollo de los pensamientos. Kant defiende que la restricción al uso

---

<sup>359</sup> Beiner (2012), 208-9.

<sup>360</sup> Beiner (2012), 210.

<sup>361</sup> Burke (2014), 43.

<sup>362</sup> Beiner (2012), 210-1.

privado de la Razón que se ejerce en una función pública infringe menos daño a la libertad que las limitaciones impuestas al estudioso que dirige sus escritos a un público cultivado, recuerda Beiner<sup>363</sup>.

Esto nos conduce al concepto de espectador, que reflexiona de forma desinteresada, al que concede todo el privilegio del Juicio. La postura de Kant es más ambigua en la “antropología pragmática”, dado que parecería que también el hombre de acción ejerce su juicio. Sin embargo, el modelo de Kant es que el genio produce primero la obra y después se somete al gusto del crítico. El Juicio es retrospectivo y lo emite el espectador. En *El conflicto de las facultades*, añade Beiner, Kant insiste en que no le interesan los actos reales de los agentes políticos en la Revolución Francesa sino la manera de pensar de los espectadores, la simpatía, tan universal como desinteresada, que muestra un carácter del género humano en su conjunto y carácter moral de la especie humana. Las dos cualidades que según Kant distinguen el juicio político, la universalidad y el interés, son los rasgos distintivos del Juicio que atribuye al gusto estético. En suma, el juicio político, como el estético, está reservado al espectador<sup>364</sup>.

Otros pasajes de Kant confirman esta concepción del juicio político, abunda Beiner. En *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, sostiene que la ambición, en tanto que impulso concomitante, es excelente, no se le subordinan las otras inclinaciones. “Cada cual, al realizar sus actos en el gran escenario social, según sus inclinaciones dominantes, se ve movido por un secreto impulso a tomar mentalmente un punto de vista fuera de sí mismo para juzgar la apariencia de su conducta, tal y como se presenta a la vista del espectador”<sup>365</sup>. Arendt, subraya Beiner, mantiene esta concepción del Juicio. Juzgar, como pensar, supone una retirada de las hazañas y gestas de los hombres para reflexionar sobre el significado de sus actos. El espectáculo carecería de sentido si el espectador no desempeñara el papel central. Kant observa que el espectador debe descubrir un sentido en el drama de la historia

---

<sup>363</sup> Beiner (2012), 212-3.

<sup>364</sup> Beiner (2012), 214-5.

<sup>365</sup> *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*: Kant (1997), 62-3.

humana, ya que de lo contrario se cansará de la interminable farsa. Pero sólo el espectador de la Historia se cansará, no los actores, “porque están chiflados” y sólo ven una parte de la acción. Kant describe el Juicio en ocasiones como una actividad pesada y melancólica. En *Antropología* opone el Juicio al ingenio sobre la base de que el Juicio “limita los conceptos y contribuye más a su corrección que a su ampliación, es, sin duda, mencionado y recomendado con todos los honores, pero grave, riguroso y, respecto a la libertad de pensar, restrictivo, por lo cual no es atrayente”. El ingenio es un juego; “el Juicio, más un asunto serio. –Aquél es más bien una flor de la juventud; éste, más bien un fruto maduro. El ingenio tiende más a lo picante; el Juicio, a lo nutritivo”<sup>366</sup>. Beiner apunta que este pasaje recuerda a Burke, para quien comparada con el ingenio, la tarea del Juicio es más severa y fastidiosa. En los retratos que ofrece Kant de los temperamentos humanos en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y lo sublime*, el melancólico se distingue por su intransigencia en el Juicio, por ser un juez rígido de sí mismo y de los demás. A lo que Arendt añade que “es posiblemente un autorretrato”<sup>367</sup>.

Arendt sostiene que el desesperado intento de Kant por escapar de la melancolía inducida por la facultad de juzgar se encuentra en el origen de la grave tensión que recorre su teoría del juicio político. La idea del progreso humano o de que la Historia tiene un sentido, ofrecen una escapatoria<sup>368</sup>.

A la luz del final de las *Conferencias...*, Beiner cree que se empieza a captar el significado de los dos epígrafes que Arendt apuntó justo antes de morir como citas introductorias al capítulo “El Juicio” de *La vida del espíritu*, que luego analizaremos con más detalle: “La causa vencedora plugo a los dioses; pero la vencida, a Catón”<sup>369</sup> (*Farsalia*), y “Si de mi camino pudiera yo alejar la magia, si me fuera dado olvidar del todo las fórmulas de encanto; si ante ti, Naturaleza, no fuese más que un simple

---

<sup>366</sup> Beiner (2012), 216-9.

<sup>367</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 54.

<sup>368</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012). 54.

<sup>369</sup> Lucano (2003), 157.

mortal, entonces valdría la pena de ser hombre” (*Fausto*)<sup>370</sup>. La primera cita implica que los “milagros” de la Historia procuran un placer desinteresado al espectador histórico. Para Arendt, el espectador que juzga rescata episodios únicos del olvido de la Historia salvando una parte de la dignidad humana que de lo contrario sería negada a quienes participan en causas perdidas. El segundo epígrafe, para Beiner, comparte su preocupación por el valor y la dignidad humanos, que exige apartar lo que en *La vida del espíritu* denomina “falacias metafísicas”, la más perniciosa de las cuales es la de la Historia. El destino colectivo de la humanidad no pronuncia el Juicio, sino que es el hombre solo, el espectador que juzga y que está ante una naturaleza liberada de las ilusiones y los sueños metafísicos.

En cuanto a *La condición humana*, su título es engañoso, explica Beiner, puesto que sólo trata de la mitad de la *vita activa*, título original de la obra, ya que reservaba la *vita contemplativa* para un tratamiento posterior, término que sustituyó por el más general de la *vida del espíritu*. La Voluntad, e incluso el Pensamiento y el Juicio, son poco contemplativos si se consideran actividades mentales propias de todos los hombres, negándoseles el privilegio exclusivo de los pensadores contemplativos. *La vida del espíritu* está modelada según las tres críticas de Kant, en las que la contemplación ha dejado de considerarse la norma última<sup>371</sup>.

Según Arendt, las tres actividades mentales son autónomas, no sólo una respecto de la otra sino también respecto de las otras facultades del espíritu<sup>372</sup>. Subordinar el Pensamiento, la Voluntad y el Juicio a la cognición intelectual sería reducir la libertad del yo pensante, volente y juzgante. En “El Pensamiento”, la autonomía se asegura mediante la distinción entre verdad y significado. En “La Voluntad”, al contraponer Duns Scoto a Tomás de Aquino y sugerir que el primero tenía una intuición más profunda de la fenomenología de la Voluntad que el segundo. En “El Juicio” habría perseguido el mismo objetivo al afirmar la dicotomía kantiana entre la operación no cognitiva del juicio reflexionante y la operación cognitiva del

---

<sup>370</sup> Goethe (2011), 419.

<sup>371</sup> Beiner (2012), 222.

<sup>372</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 91-2.

intelecto. Arendt señala que en la *Crítica del Juicio* Kant no se refiere al hombre como un ser cognoscitivo: “El término verdad no aparece nunca”<sup>373</sup>. Añade que las proposiciones cognitivas “no son juicios propiamente dichos”<sup>374</sup>. El Juicio nace de la representación, no de lo que conocemos sino de lo que sentimos. Esto choca con algunos planteamientos anteriores, cree Beiner. En “¿Qué es la libertad?”, Arendt dice:

La finalidad de la acción varía y depende de las circunstancias cambiantes del mundo; reconocer la finalidad no es una cuestión de la libertad, sino del juicio erróneo o acertado. La Voluntad, vista como una facultad diversa y separada, se pliega al Juicio, es decir, al conocimiento de la buena finalidad, y entonces ordena su ejecución. El poder de ordenar, de prescribir la acción, no es asunto de libertad, sino una cuestión de debilidad o fuerza. En la medida en que es libre, la acción no está bajo la guía del intelecto ni bajo el dictado de la Voluntad —aunque necesita de ambos para llegar a cualquier fin particular<sup>375</sup>.

Aquí califica como libre la acción, no la Voluntad, y el Juicio se asocia con el intelecto, como en Tomás de Aquino. Más adelante, la Voluntad y el Juicio se considerarán libres, lo cual para Arendt significa no subordinados al intelecto, apunta Beiner<sup>376</sup>.

“El Juicio” está estrechamente vinculado a “El Pensamiento” y a “La Voluntad”. Los tres se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo e Historia. La concepción temporal de “El Pensamiento” es un “presente inmóvil”. “La Voluntad” se orienta al futuro. El dominio creciente de la Voluntad, documentado por Heidegger, genera el concepto moderno de progreso histórico, que constituye una amenaza para la facultad de juzgar, puesto que el Juicio se orienta al pasado, constata Beiner en un análisis de las conclusiones de Arendt. Defender la existencia de progreso supone para Arendt subordinar lo particular (el acontecimiento) a lo universal (el curso de la Historia), y renunciar la dignidad que implica juzgar lo particular en sí mismo. En este contexto,

---

<sup>373</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 33.

<sup>374</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 133.

<sup>375</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 164.

<sup>376</sup> Beiner (2012), 225.

señala, Arendt invoca la idea kantiana de validez ejemplar, según la cual el ejemplo revela la generalidad sin abdicar de su particularidad<sup>377</sup>.

Beiner finaliza su ensayo recogiendo las críticas a la teoría del Juicio de Arendt y a su invocación a Kant. Se pregunta si Kant es el único o el mejor punto de partida para una teoría del Juicio y si, como sostiene Arendt apelando a Kant, el Juicio es la única facultad irreductible y autónoma. Para Beiner, puede objetarse que el planteamiento de Kant es excesivamente formal y que se dirige a una franja reducida de la experiencia estética, pero señala que esta objeción desaparece si se considera a la luz de los propósitos que se asigna la “crítica” kantiana del Juicio. A Kant le interesa indagar en las condiciones de la validez posible de los juicios estéticos y se pregunta: puesto que alguna vez hacemos juicios estéticos válidos, ¿cómo es posible? Y responde: “Se solicita la aprobación de todos los demás, porque se tiene un fundamento que es común a todos”<sup>378</sup>. La determinación de este principio común requiere una investigación altamente formal de las facultades cognitivas del hombre, a pesar de que Kant considera el gusto en sí como una facultad cognitiva. Siempre que pueda mostrar alguna base al juicio compartido (aunque sea formal), asegurará un fundamento trascendental a la validez posible de los juicios de gusto. El hecho de que algunos juicios operen de manera distinta no contradice ni es incompatible con el proyecto kantiano. Según Beiner,

la idea de aplicar un planteamiento de este tipo a la política es algo curioso aunque no ininteligible. Los acontecimientos políticos son públicos, se manifiestan ante la mirada del espectador que los aprehende, y constituyen un ámbito de aparición idóneo para la reflexión. La política, interpretada fenomenológicamente, evoca a la vez la libertad de la imaginación y la conformidad-a-la-norma del entendimiento. Una teoría tan formal como ésta puede resultar

---

<sup>377</sup> Beiner (2012), 225-6.

<sup>378</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 153-4.



insuficiente para conceptualizar el juicio político, pero, sin duda, proporciona un estímulo muy interesante para seguir pensando<sup>379</sup>.

Entre las dificultades que supone la elección de Kant, Beiner señala que “el planteamiento kantiano no presta atención a los tipos de conocimiento implicados en el Juicio” y que “nunca determina las capacidades epistémicas que cualifican, en mayor o menor grado, a los hombres para juzgar; por ejemplo, la dimensión del Juicio que se asocia a la prudencia”<sup>380</sup>. En su análisis del Juicio, prosigue citando a Reiss, Kant no atiende a cualidades como la experiencia, la madurez o la sagacidad, concebidas tradicionalmente como signos de la sabiduría práctica del hombre de acción. De esta forma, concluye,

Kant excluyó de forma explícita la prudencia de la Razón Práctica, por razones profundamente ligadas a su filosofía moral. A pesar de que su filosofía moral y su filosofía política están en tensión desde muchos puntos de vista, traslada el rechazo de la prudencia a su pensamiento político y considera, como consecuencia, que la experiencia no tiene nada que ver con el juicio político, ya que la política no concierne a la felicidad empírica sino a los derechos autoevidentes e indiscutibles<sup>381</sup>.

Kant concibe la prudencia como una de las reglas técnico-prácticas del arte y de la habilidad en general, como la habilidad de influir sobre los hombres y de subordinar su voluntad a la propia<sup>382</sup>. Así, la clasificación entre lo que denominó “imperativos hipotéticos”; por ejemplo, si deseo un fin, la prudencia determina los medios instrumentales con que puedo alcanzarlo. En terminología kantiana, se trata de una capacidad cuasi-teorética, no genuinamente práctica, lo cual reduce la prudencia a una *techné* en el sentido aristotélico del término. *Prudentia* es el vocablo latino utilizado por Tomás de Aquino para la *Phronesis* de Aristóteles (que, a diferencia de la simple *techné*, comprende la dimensión plena de la deliberación ética y la determinación de

---

<sup>379</sup> Beiner (2012), 229-232.

<sup>380</sup> Beiner (2012), 232.

<sup>381</sup> Beiner (2012), 232.

<sup>382</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 81.

los fines humanos). Por lo tanto, si se quiere examinar la validez de la teoría del Juicio kantiana, apunta Beiner, se debe regresar al libro VI de la *Ética nicomaquea* de Aristóteles, origen del término prudencia o *Phronesis*. Traducida por lo general como “sabiduría práctica”, la *Phronesis* es la pieza central del libro VI y en torno a ella gravitan el resto de conceptos sometidos a discusión: *episteme*, *techné*, *nous*, *Sophia*, *episteme* política, deliberación, entendimiento, Juicio, *areté*. Todos se relacionan con ella, por comparación u oposición”<sup>383</sup>.

La confrontación entre Aristóteles y Kant plantea preguntas muy importantes, apunta Beiner. ¿Detenta el espectador el monopolio del Juicio, o también el actor político ejerce una facultad de juzgar? Si éste es el caso, ¿cómo se reparte la carga del Juicio entre el actor y el espectador? ¿Es el desinterés el criterio decisivo del Juicio o éste necesita igualmente de otros criterios, como la prudencia?<sup>384</sup>

Según Beiner, esto enlaza con la cuestión de la teleología (en sentido aristotélico, no kantiano), y la relación entre el juicio estético y el juicio teleológico. Kant considera que el juicio estético es puramente contemplativo, separado de todo interés práctico. Por lo tanto, un juicio estético debe abstenerse de considerar los fines; el juicio estético no debe referirse a la teleología. Pero, ¿pueden abstenerse los Juicios políticos de los fines prácticos? ¿Es coherente una concepción estrictamente no teleológica del juicio político? Esto origina nuevas preguntas: ¿qué lugar ocupa la retórica en el seno del juicio político? ¿Están necesariamente en relación? Al expulsar la teleología de los juicios de gusto, Kant condena la retórica, dado que ésta corrompe la estética para conseguir los fines<sup>385</sup>. Pero si la persecución de los fines es inseparable, e incluso constitutiva, del juicio político, al contrario que el juicio estético, ¿no mantiene también la retórica una relación constitutiva con el juicio político? Algunas

---

<sup>383</sup> Beiner (2012), 232-3.

<sup>384</sup> Beiner (2012), 233-4.

<sup>385</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 255-6.

de las reflexiones más importantes de Aristóteles sobre el juicio político se hallan en *La retórica*<sup>386</sup>.

Además, Kant excluye del gusto lo que denomina “intereses empíricos”, como las inclinaciones sociales y las pasiones. Ofrece el ejemplo de los “encantos”, valorados por su atractivo social<sup>387</sup>. Para Kant, los encantos no están sujetos al juicio estético, que debe ser a priori, puramente formal y no un producto de la mera sensación. El objeto estético debe apreciarse por su forma, dejando a un lado los sentimientos de amor o simpatía que pueda suscitar. Del mismo modo, apunta Beiner, apelar al Juicio de los semejantes es, en el planteamiento kantiano, un requisito puramente formal que no tiene nada que ver con una relación sustantiva de comunidad (de ahí la reiterada afirmación de que el Juicio se ejerce a priori). Al juzgar la configuración de las formas que un objeto estético ofrece a la reflexión mental, reivindicó la aprobación de la humanidad como tal (considerada como una comunidad juzgadora formal) y no de una sociedad particular. Las necesidades concretas, los propósitos y los fines particulares de mi propia comunidad son tan poco relevantes para el Juicio como los de cualquier otra. Hans-Georg Gadamer, en su crítica de la estética kantiana, planteó este tipo de problemas. En la primera parte de *Verdad y método*<sup>388</sup>, declara que Kant despolitiza la idea de *sensus communis*, que originariamente tenía importantes connotaciones políticas y morales. Cree que la noción kantiana del Juicio, formal y restringida, vacía la antigua concepción, de raíz romana, de la plenitud de su contenido social y moral. Despoja al “sentido común” de la riqueza de su significado romano. Gadamer se refiere a Vico, Shaftesbury y Aristóteles como modelos contrapuestos a Kant. Desde el punto de vista aristotélico, que es el de Gadamer, constata Beiner, Kant intelectualiza el *sensus communis*, estetiza la facultad del gusto, entendida con anterioridad como una facultad social y moral; circunscribe y delimita muy

---

<sup>386</sup> Beiner (2012), 234.

<sup>387</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 116.

<sup>388</sup> Gadamer (2003), 61-74.

estrechamente el alcance de estos conceptos, incluido el del Juicio, y por lo general los separa de cualquier relación comunitaria<sup>389</sup>.

Gadamer cree que la generalidad que se atribuye a la capacidad de Juicio no es algo tan “común” como lo ve Kant: “El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular desde puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos”. Pone de ejemplo al trepador que calcula atinadamente las debilidades de los hombres y da siempre en el clavo con sus engaños, de quien advierte de que no puede decirse que posea un “sano juicio”. En general, concluye, la capacidad de Juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Eso así, apunta que todo el mundo tiene tanto sentido común, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su sentido comunitario, de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre lo justo e injusto y la preocupación por el provecho común<sup>390</sup>.

Arendt afirma de manera categórica que juzgar no es una facultad de conocimiento. Sigue a Kant en el estatuto no cognitivo del juicio reflexionante: “El juicio de gusto no es, pues, un juicio de conocimiento<sup>391</sup>”. Esto nos lleva a indagar si el juicio reflexionante es rigurosamente no cognitivo o si inevitablemente pretende la verdad. Según Beiner, a diferencia de las teorías del Juicio derivadas de Aristóteles, una teoría del juicio político no permite hablar de conocimiento político ni de sabiduría política. El problema, al excluir el conocimiento del juicio político, es que no podemos hablar de Juicio “mal informado” ni distinguir las aptitudes diferenciadas del conocimiento, de modo que algunas personas puedan ser reconocidas como más cualificadas para juzgar que otras. Este punto puede desarrollarse a partir de la objeción que Jürgen Habermas dirige a Arendt en la para Beiner “bien argumentada crítica” recogida en “El concepto de poder en Hannah Arendt”:

---

<sup>389</sup> Beiner (2012), 234-6.

<sup>390</sup> Gadamer (1992), 25.

<sup>391</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 114.

Para Hannah Arendt, entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos. Se aferra a la distinción clásica entre teoría y práctica; la práctica de apoya en opiniones y en convicciones que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad [...]. Es, pues, un concepto hoy superado de saber teórico, basado en perspectivas y certidumbres últimas, lo que impide a Hannah Arendt concebir el proceso por el que se alcanza el acuerdo sobre cuestiones prácticas como un discurso racional<sup>392</sup>.

Habermas sostiene que cuando Arendt rechaza introducir el discurso práctico en el ámbito del discurso racional niega su rango cognitivo y establece una separación entre conocimiento y Juicio práctico. Arendt afirma que proporcionar una base cognitiva a las creencias políticas, como pretende Habermas, haría peligrar la integridad de la opinión<sup>393</sup>. Sin embargo, no está claro cómo se puede dar sentido a las opiniones sin que ello implique alguna pretensión de conocimiento (y por lo tanto, alguna pretensión de una verdad susceptibles de ser rectificada). Ni por qué deberían tomarse en serio las opiniones que no pretenden la verdad (o que no reclaman más verdad que otras opiniones alternativas). Parecería que todos los juicios humanos, incluidos los estéticos (y desde luego los políticos), poseen una dimensión cognitiva necesaria. La rígida dicotomía entre lo cognitivo y lo no cognitivo, que excluye la dimensión cognitiva de los juicios estéticos, olvida, según Beiner, que el elemento reflexionante pertenece también a los juicios de conocimiento (los elementos de discernimiento o de juicio en sentido reflexionante requeridos para los juicios de conocimiento problemáticos), y parece olvidar asimismo hasta qué punto los juicios estéticos se basan en las distinciones y en los puntos de vista cognitivos (como cuando la apreciación de una pintura es reforzada por nuestro conocimiento de su pertenencia a un determinado periodo)<sup>394</sup>.

Kant ofrece un planteamiento extremadamente formal del Juicio, lo que es admisible en la medida en que se busca una deducción trascendental de la facultad del gusto. Pero Beiner se pregunta qué hace que en el contenido de los fines y los

---

<sup>392</sup> Habermas (1986), 221-2.

<sup>393</sup> Beiner (2012), 237.

<sup>394</sup> Beiner (2012), 237-8.

propósitos de los actores políticos o de los agentes históricos este conjunto de apariciones políticas sea más digno de atención que otro. O qué es aquello que, en el contenido de un juicio dado, hace del mismo un juicio informado, fidedigno y experto, al contrario de los juicios que carecen de estos atributos. También plantea qué caracteriza a un individuo como alguien capaz de discernimiento o conocimiento en sus juicios –si se dejan aparte las condiciones formales de desinterés y de libertad frente a las influencias extrañas o las obligaciones heterónomas-. O cuáles son las condiciones concretas que permiten reconocer la sabiduría y la experiencia del sujeto que juzga y la pertinencia del objeto del Juicio. Cree que si no se plantean cuestiones de este tipo, el intento de transformar una teoría del Juicio tan formal como la kantiana en una teoría del juicio político corre el riesgo de convertir la genuina apreciación de las apariencias políticas como apariencias en una estatización gratuita de la política. Beiner considera que en este punto crucial, Arendt habría hecho bien en consultar a Aristóteles, quien situó el Juicio en el contexto de los fines y de los propósitos determinados de la deliberación política, la retórica y la comunidad<sup>395</sup>.

Pero a juzgar por sus últimos pensamientos, Arendt no busca en Kant una teoría del juicio político, reseña Beiner, en la medida en que defiende que no existe más que una facultad de juzgar, unitaria e indivisible, presente en distintas circunstancias: en el veredicto de un crítico de arte, de un observador histórico, en la sentencia trágica de un narrador o un poeta. Y la variedad de circunstancias no afecta de forma relevante al carácter de la facultad en cuestión. No existe una facultad distinta que pueda identificarse con el juicio político; sólo existe la capacidad ordinaria del Juicio que ahora se dirige a los acontecimientos políticos (al aparecer político). Esta evolución, apunta Beiner, muestra una profunda tensión entre las primeras reflexiones arendtianas sobre el Juicio (“La crisis en la cultura”, “Verdad y política” y otros) y lo que parece emerger de su aparente posición definitiva. En sus primeras consideraciones, Arendt analiza la relación del Juicio con el pensamiento representativo y la opinión, que permiten suponer que el Juicio es una facultad ejercida por los actores en la deliberación y la acción políticas. Esto habría llevado a

---

<sup>395</sup> Beiner (2012), 238-9.

Arendt a afirmar que el Juicio era la más política de las capacidades mentales del hombre, la facultad política por excelencia. Pero tal postura se niega de modo implícito al final. En “¿Qué es la libertad?”, donde se alinea el Juicio con el intelecto o el conocimiento, en oposición a su negación definitiva de que el Juicio sea una facultad intelectual, una facultad de conocimiento en general. En unas conferencias inéditas de 1965 y 1966, señala Beiner, Arendt adopta una posición diametralmente opuesta y define el Juicio como una cualidad de la Voluntad (identificada con el libre arbitrio, la cualidad de arbitrio de la voluntad). En otro contexto, irá más lejos al afirmar que “es como mínimo una cuestión abierta saber si se debe decir de esta facultad de juzgar, una de las más misteriosas, que es la voluntad o la Razón, o quizás una tercera capacidad mental”. Se observa que Arendt sólo llegó de forma progresiva a considerar el Juicio como una actividad mental separada, distinta a la vez del intelecto y la Voluntad, y con el tiempo, cuando ya había asimilado esta cuestión, reformuló la verdadera relación entre el Juicio y la política, entre la vida del espíritu y el mundo de las apariencias<sup>396</sup>.

La cuestión es saber hasta qué punto el Juicio participa de la *vita activa* o si se limita en tanto que actividad mental a la *vita contemplativa*, esfera que concebía como solitaria y retirada del mundo. Finalmente Beiner cree que Arendt resolvió esta incertidumbre sobre el lugar en el que el Juicio concuerda con la perspectiva de conjunto al negar algunas de sus propias concepciones sobre el Juicio. Tuvo la tentación de integrar el Juicio en la *vita activa* al concebirlo como una función del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos, quienes intercambian opiniones en público mientras deliberan. Pero también quiso hacer hincapié en la dimensión contemplativa y desinteresada del Juicio, que actúa retrospectivamente, como juicio estético. En esta segunda acepción, el Juicio se sitúa de manera exclusiva en el ámbito de la vida del espíritu, concepción por la que optará finalmente de forma definitiva según Beiner<sup>397</sup>. “Esta solución ofrece coherencia a la larga, pero se trata de una coherencia tensa que se obtiene al precio de eliminar

---

<sup>396</sup> Beiner (2012), 239-40.

<sup>397</sup> Beiner (2012), 241.

cualquier referencia a la *vita activa*". El único momento en que el Juicio adquiere alguna eficacia práctica es en tiempos de crisis o en situaciones críticas: el Juicio, "en los raros momentos en que se ha alcanzado un punto crítico, puede prevenir catástrofes"<sup>398</sup>. Salvo estos "raros momentos", el Juicio se relaciona sólo con la vida del espíritu, con la comunión del espíritu consigo mismo en la reflexión solitaria<sup>399</sup>.

El Juicio está entonces preso en la tensión entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, un dualismo que recorre toda la obra arendtiana. Arendt trata de superar esta tensión situando el Juicio en el centro de la vida del espíritu. Sin embargo, señala Beiner, sigue siendo la facultad mental que más se acerca a la actividad del hombre en el mundo (y a los tres poderes del espíritu), y es el Juicio el que mantiene los vínculos más estrechos con tal actividad. Al adherirse a la firme disyunción entre actividades mentales y mundanas, Arendt se vio obligada a expulsar el Juicio del mundo de la *vita activa*, con el que guarda una afinidad natural. El resultado es que su reflexión más sistemática sobre la naturaleza del Juicio se traduce en una concepción del mismo más estrecha (y quizá menos rica). Habermas concluye que Arendt "se retira" de su "propia concepción de una praxis fundada en la racionalidad del juicio político"<sup>400</sup>.

A las preguntas de si Kant es la única fuente en esta materia y si descubrió "una facultad humana completamente nueva", la respuesta de Beiner es no, a menos que se interprete la facultad de juzgar de forma tan limitada que deba admitirse la existencia de un pensador capaz de formular una teoría del Juicio idéntica a la kantiana. Sin embargo, señala, hay veces en que Arendt está dispuesta a reconocer que Kant no posee un monopolio exclusivo en este ámbito. En "La crisis en la cultura", observa que el reconocimiento del Juicio como facultad política fundamental del hombre se apoya en "estos criterios que son casi tan viejos como la experiencia política articulada. Los griegos llamaron *Phronesis*, discernimiento, a esta capacidad, y la consideraron la principal virtud o la excelencia del hombre de Estado, a diferencia de la sabiduría del

---

<sup>398</sup> Beiner (2012), 240-1.

<sup>399</sup> Beiner (2012); 241.

<sup>400</sup> Habermas (1986), 24.



filósofo”<sup>401</sup>. Arendt apunta que Aristóteles, al enfrentar deliberadamente la capacidad de discernimiento del hombre de Estado y la sabiduría del filósofo en la *Ética nicomaquea*, VI es probable que, como lo hizo tantas veces en sus escritos políticos, siguiera la opinión de la polis ateniense. Beiner considera que si Arendt está dispuesta a reconocer que Aristóteles ofrece otra vía de acceso a la teoría del Juicio, la pregunta de por qué se inspira exclusivamente en Kant cuando se trata de explorar el tema del Juicio se torna más pertinente. Aunque Beiner argumenta que puede pensarse lo contrario, que la constante atención por Kant de Arendt le había llevado inicialmente a interesarse por el Juicio, algo que cree bastante posible<sup>402</sup> y que compartimos. La elección de la teoría del Juicio de Kant parece aún más consciente si se tiene en cuenta que la descripción fenomenológica del trabajo en Arendt sigue muy de cerca a Aristóteles, según detalla Agustín Palomar<sup>403</sup>.

La influencia de Kant en Arendt es “profunda”, reflexiona Beiner. “No sólo le inspiro su trabajo teórico acerca del Juicio, sino que dio forma a su concepción de lo público, y en este sentido, es su único y verdadero precursor”<sup>404</sup>. Para comprender cómo Arendt pudo ver una anticipación de su propia concepción de la política en los escritos de Kant sobre el Juicio, debemos recordar que para ella la política es un modo de juzgar las apariencias y no los propósitos. Por esta razón, puede equiparar el juicio político con el juicio estético. No es casual que se oriente hacia la estética para encontrar en la misma un modelo de juicio político; ya había admitido la existencia de una afinidad entre la política y la estética, dado que ambas se interesan por el mundo de las apariencias. Así, escribe: “En la obra de ningún otro filósofo ha desempeñado un papel tan crucial y decisivo el concepto de apariencia [...] como en la de Kant”<sup>405</sup>. Para Arendt, también Kant poseía una conciencia única de la esencia de lo político<sup>406</sup>.

---

<sup>401</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 233.

<sup>402</sup> Beiner (2012), 242-3.

<sup>403</sup> Prior Olmos y Rivero (2015), 46-7.

<sup>404</sup> Beiner (2012), 243.

<sup>405</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2010), 64.

<sup>406</sup> Beiner (2012), 243.

Según Beiner, en una versión previa de las *Conferencias de Kant* (1964), Arendt admitía que, a causa de los viejos prejuicios según los cuales la política concernía al gobierno, o el dominio al interés, Kant no se dio cuenta de que la *Crítica del Juicio* pertenecía a la filosofía política. Sin embargo, cuando uno se interesa por el Juicio, sostiene Arendt, se libera de los viejos prejuicios acerca de la política: “Se trata de una forma de estar juntos [el Juicio compartido, la comunidad de gusto] donde nadie gobierna y nadie obedece. Donde las personas de persuaden unas a otras”. Y prosigue: “Esto no significa negar que el interés, el poder y el gobierno [...] sean conceptos políticos importantes e incluso centrales. [...] La cuestión es: ¿son conceptos fundamentales o derivan de la vida-en-común que proviene de una fuente diferente? (Compañía-Acción)”<sup>407</sup>.

Beiner recoge otra cita de este curso que muestra que Arendt piensa que hay más probabilidades de alcanzar esa otra fuente si nos remitimos a un trabajo cuyo tema explícito es la apariencia como apariencia, en vez de concentrarse en las obras que constituyen la tradición establecida de la filosofía política:

La *Crítica del Juicio* es el único de los grandes escritos de Kant donde el punto de partida es el mundo, así como los sentidos y las capacidades que hacen a los hombres (en plural) adecuados para habitarlo. Esto, quizá, no es todavía filosofía política, pero sí es ciertamente su condición *sine qua non*. Si pudiera encontrarse que, entre las capacidades, los intercambios recíprocos y las relaciones entre los hombres unidos entre sí por la posesión común de un mundo (la Tierra), existe un principio a priori, entonces se probaría que el hombre es esencialmente un ser político<sup>408</sup>.

Según Beiner, la objeción más obvia que puede hacerse al proyecto arendtiano es que se toma libertades indebidas con los textos kantianos<sup>409</sup>. Admite que Arendt maneja la obra de Kant con gran libertad y utiliza sus escritos de acuerdo con sus propios fines. Hay muy pocas referencias a la *Crítica de la Razón Práctica* en las *Conferencias...* que pretendan explicar la filosofía política kantiana. En *La vida del*

---

<sup>407</sup> Beiner (2012), 243-4.

<sup>408</sup> Beiner (2012), 244.

<sup>409</sup> Beiner (2012), 245.

*espíritu* dice: “Mis reservas más importantes respecto de la filosofía kantiana recaen precisamente en su filosofía moral, es decir, en la *Crítica de la Razón Práctica*”<sup>410</sup>. Según Beiner, Arendt no indaga las conexiones entre la segunda crítica y la tercera, ni discute la posibilidad de que las debilidades de su filosofía moral se reproduzcan en su estética y en su filosofía política<sup>411</sup>.

Así, Beiner recuerda que en uno de sus primeros textos, Arendt llegó a decir que se puede “ver a partir de todos sus escritos políticos que, para Kant, el tema del “Juicio” tenía más peso que el de la “Razón Práctica”<sup>412</sup>. Los escritos kantianos sobre la Historia son tratados con libertad análoga y Arendt incluso sugiere que Kant se divertía con su Filosofía de la Historia. Para Beiner, esta libertad es en cierto modo deliberada, puesto que el mismo hecho de que no hubiese escrito una filosofía política estructurada justifica, a ojos de Arendt, su trabajo de reconstrucción. Según Beiner, Arendt piensa que Kant había rechazado desarrollar del todo la filosofía política latente en la *Crítica del Juicio*, y pretende actualizar sus potencialidades. Al degradar la importancia de sus escritos políticos reales en favor de la filosofía política que no había escrito, Beiner cree posible que Arendt subestimara la importancia de la filosofía política que Kant había escrito. Apunta que la versión kantiana del liberalismo goza hoy de un interés creciente entre filósofos políticos liberales como John Rawls y Ronald Dworkin, pero insta a no olvidar que Arendt está más interesada en la apropiación filosófica que en la fidelidad erudita y sabe que interpreta a Kant de manera muy libre. Está dispuesta a admitir que lo que le interesa no es su filosofía política real sino la filosofía política que él habría podido escribir si hubiera desarrollado de modo sistemático algunas de sus ideas. Para Beiner, “no hay nada censurable en este procedimiento desde el momento en que se comprende que la intención no es sólo exegética”, y cita a Heidegger en su propio trabajo sobre Kant: “Un diálogo de

---

<sup>410</sup> *La vida del espíritu*: Arendt (2010), 87-8.

<sup>411</sup> Beiner (2012), 245.

<sup>412</sup> Beiner (2012), 245.

pensamientos entre pensadores [...] a diferencia de los métodos propios de la filosofía histórica, se halla bajo muy diversas leyes”<sup>413</sup>.

Beiner sostiene que hay otra razón más sutil por la que Kant ejerció tal dominio sobre el Pensamiento de Arendt sobre el Juicio<sup>414</sup>. Considera que la clave la proporciona el único pasaje de *La condición humana* que se refiere a la facultad de juzgar<sup>415</sup>, en el que resalta la visión trágica que asume Kant, para quien “la espontaneidad del actuar y las concomitantes facultades de la Razón Práctica, incluyendo la fuerza del Juicio, siguen siendo las sobresalientes cualidades del hombre, aunque su acción caiga en el determinismo de las leyes naturales y su juicio no pueda penetrar el secreto de la realidad absoluta”.

La clave para Beiner de la elección de la teoría del Juicio de Kant que hace Arendt la encuentra en que responde a sus últimas preocupaciones. El Juicio humano tiende a ser un juicio trágico; se enfrenta sin cesar a una realidad que nunca puede dominar del todo y con la que debe reconciliarse. Cree que Arendt encuentra en Kant una expresión única de lo trágico asociada al Juicio. Esto nos ayuda a comprender por qué la imagen del espectador es tan esencial y por qué la carga del Juicio recae completamente sobre el espectador que juzga. En la Historia, como en el teatro, sólo el Juicio retrospectivo puede reconciliar a los hombres con lo trágico. El juicio político proporciona a los hombres un sentido de la esperanza que los ayuda a sostener su acción cuando se encuentran ante barreras trágicas. Únicamente el espectador de la Historia puede ofrecer tal esperanza<sup>416</sup>. Éste es, de hecho, constata, el mensaje principal de los escritos estrictamente políticos de Kant. Y si el interés por el Juicio lleva a tomar conciencia de los imperativos trágicos, sólo un pensador con una apreciación plena de tales realidades trágicas, como Kant, podría penetrar y aprehender la esencia del Juicio. Para Arendt, el acto de juzgar representa la culminación de la actividad tripartita del espíritu porque mantiene el contacto con el mundo de las apariencias,

---

<sup>413</sup> Beiner (2012), 245-6.

<sup>414</sup> Beiner (2012), 246-7.

<sup>415</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 274.

<sup>416</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 90, 97, 103 y 107.

propio de la voluntad y cumple con la búsqueda del sentido que anima al Pensamiento. De este modo, está de acuerdo con Pitágoras en que en los juegos de la vida “los mejores vienen en calidad de espectadores”. Sin embargo, se distancia de Pitágoras al no querer considerar que la búsqueda de la verdad de los filósofos es lo que corresponde a este espectador. Arendt cree que la función contemplativa del espectador que juzga suplanta la desacreditada función contemplativa del filósofo. La vida del espíritu no logra su última realización, como entre los antiguos, en la visión de la metafísica, sino en el placer desinteresado del historiador, poeta o narrador que juzgan<sup>417</sup>.

En último término, Beiner concluye que para Arendt, juzgar no es simplemente una capacidad de los seres políticos, lo que en un principio la impulsó a reflexionar sobre esta facultad. Su función deviene ontológica. Tal es la idea que subyace bajo la ruptura entre la primera teoría política del Juicio y la segunda contemplativa. El Juicio tiene la función de enraizar al hombre en un mundo que, sin él, carecería de sentido y de realidad existencial; un mundo que no sería juzgado y carecería de valor humano para nosotros<sup>418</sup>.

Quince años más tarde, Beiner retoma estos temas. Entre las razones que acercaron tanto a Arendt a Kant, señala que su indagación trascendental en los cimientos de nuestra experiencia intersubjetiva de la belleza y de lo sublime promete redimir al reino compartido de apariencias mundanas sin volver a ningún intento de fundar un terreno objetivo en la naturaleza humana para refutar el subjetivismo<sup>419</sup>.

Sobre la malinterpretación que a su juicio hace Arendt de Kant, señalará ahora que lo que le lleva a no ver que la política en Kant está diseñada con profundidad por su visión moral es que ésta no es la filosofía política que quiere que le dé Kant<sup>420</sup>.

---

<sup>417</sup> Beiner (2012), 247-9.

<sup>418</sup> Beiner (2012), 262.

<sup>419</sup> Beiner (1997), 23.

<sup>420</sup> Beiner (1997), 24.

Beiner resume que lo que Arendt quiere tomar de la *Crítica del Juicio* es engañoso por dos razones relacionadas: no parece apreciar al completo que tanto la Razón Práctica como su teoría del juicio estético están diseñadas por el mismo ideal moral supremo, el de autonomía, y que esto plantea limitaciones a la cantidad de relaciones de comunidad que puede permitir que entren en la formación de juicios. Además, cree que ella no parece darse cuenta de que todos sus conceptos favoritos de la *Tercera Crítica* son categorías trascendentales: no conectan juicios de gusto con ninguna sociabilidad empírica<sup>421</sup>.

Para Beiner, lo que Arendt está tratando de hacer es dar cuenta de su experiencia como espectador separado más que un actor concernido. Se fija es la filosofía de Kant, apunta Beiner, por el individualismo de Kant, porque Kant está concernido con cómo uno se dirige a una comunidad ideal de compañeros jueces<sup>422</sup>.

Beiner concluye que mientras que Arendt era resueltamente antiindividualista en su filosofía política, también era anticomunitaria en su propia *praxis* como una espectadora y crítica teorética<sup>423</sup>. Por último Beiner agradece la independencia del Juicio arendtiano, que huye de clubes, pero considera que su exclusiva ligazón a Kant es parcial. Cree que la capacidad de hacer juicios razonables no está restringida a un lado, el del espectador en su distinción entre los hacedores que actúan y el crítico que observa y reflexiona. “El observador retrospectivo no tiene aquí ningún monopolio; de nuevo, el juicio reflexionante es un rasgo universal de la experiencia humana”<sup>424</sup>.

Otro factor que puede explicar la preferencia de Arendt por Kant frente a Aristóteles es la evolución del concepto de individuo y la separación entre legalidad y moralidad que propone Kant. Aunque a Arendt le interesa el sentido de lo público que subyace a la polis, éste está reservado sólo a algunos. Como señala Ureña, la filosofía práctica aristotélica era a vez ética y política y únicamente en cuanto tal unidad era también la filosofía que se ocupaba de todo lo que atañe al hombre. Si para Aristóteles

---

<sup>421</sup> Beiner (1997), 26.

<sup>422</sup> Beiner (1997), 29.

<sup>423</sup> Beiner (1997), 30.

<sup>424</sup> Beiner (1997), 31.

el hombre sólo puede realizarse a sí mismo en cuanto ser ético, esa realización era impensable fuera de la atmósfera de la polis con sus instituciones sociales, sus costumbres y sus tradiciones. Las leyes no son principios jurídico abstractos, son algo para lo que polis misma es presupuesto y fundamento. Sólo así puede el ciudadano reencontrarse y realizarse en la vida política. Hegel señala que esta unidad de ética y política en Grecia se circunscribía a sus instituciones y costumbres, con lo que sólo los ciudadanos eran libres. Todavía no habían alcanzado el grado de reflexión sobre la libertad basado en la subjetividad del individuo en cuanto tal, independiente de todo condicionamiento natural de nacimiento, raza, religión o educación, que para Hegel empieza con el cristianismo y se hace realidad en los tiempos modernos, con el nacimiento de la sociedad industrial y con la Revolución Francesa<sup>425</sup>.

Hegel alaba el mérito de Kant de proclamar irrevocablemente esta subjetividad del individuo en cuanto tal, su autonomía moral interna, como el fundamento último de su libertad. La dicotomía legalidad/moralidad viene precisamente a distinguir las actuaciones externas de los hombres de la intención íntima, del motivo subjetivo de la conciencia moral en el que se asienta el fundamento último de la libertad, el hombre es verdaderamente libre cuando puede querer que él mismo esté en todo lo que hace. El hombre ya no puede reconocer ninguna autoridad que atente contra esa libertad. Este principio universal de la libertad subjetiva constituye el punto de diferencia entre la Antigüedad y la Modernidad. Pero aunque Hegel reconoce que Kant es el paladín de la Modernidad, le critica por haber separado de forma radical y absoluta, a su juicio, la moralidad de la legalidad. Kant disuelve así la eticidad griega, en la que ética y política formaba una unidad sustancial y en la que el deber moral era inseparable de la realidad histórica y social, que se resume en la concepción de Kant de que el hombre malvado puede ser un buen ciudadano, según señala Arendt. En cambio, un pitagórico recomendaba: “Si quieres educar a tu hijo éticamente, hazle ciudadano de un Estado de leyes buenas”. Si los griegos fueron para Hegel hombres éticos pero no morales, el hombre moderno de Kant es un hombre moral pero no ético. Hegel intentará reinstaurar la unidad de ética y política bajo las condiciones de la Modernidad, de un

---

<sup>425</sup> Ureña (1979), 91.3.

concepto de libertad públicamente concienciado por el cual todos los hombres en cuanto tales son libres. Buscará un hombre moderno que se a la vez moral y ético. Frente a un Kant que quiere levantar su moral con independencia de la experiencia sensible, sobre principios abstractos válidos a priori, que luego marcan su impronta en la realidad histórica, Hegel ve en el mismo proceso de la Historia el trabajo que va realizando el principio de la libertad<sup>426</sup>.

El verdadero Estado moderno no puede sostenerse para Hegel por el poder, por la fuerza y la coacción externa, sino por la identificación de los individuos con sus instituciones sociales y políticas. Pero el mismo Hegel reconoce que la Revolución Francesa, que planteó históricamente el problema, no lo resolvió. Tras el despotismo y los intentos restaurativos que siguieron a la Revolución Francesa, Hegel veía que el gran problema de la Modernidad continuaba todavía siendo la tarea encomendada a la historia futura<sup>427</sup>.

Respecto a la crítica que hace Hegel a la separación radical de Kant entre moralidad y legalidad, Ureña apunta que es tal en la teoría moral de Kant, pero no en su pensamiento filosófico-histórico y socio-político. Cree que el mantenimiento de la separación radical persigue en la obra filosófico-histórica y socio-política concluir que el mecanismo que corrompe la disposición moral del hombre, la absolutización de la búsqueda egoísta de la propia felicidad, conduce precisamente a una configuración externa de la realidad socio-política que es la misma que la que resultaría de una actuación de los hombres impulsada puramente por la intención moral. Kant apuntala desde el mundo de los fenómenos empíricos que siguen las leyes de la Naturaleza, desde la dimensión de la pura legalidad, la posibilidad de llegar algún día a la moralización de la realidad social y política. Pero Kant va todavía más lejos y ve en el desarrollo de la dimensión legal la preparación del desarrollo en la dimensión moral. Según Ureña, para Kant la disposición moral del hombre es algo que no puede desarrollarse en el interior de los corazones individuales, sino que necesita hacerlo

---

<sup>426</sup> Ureña (1979), 94-7.

<sup>427</sup> Ureña (1979), 98.



dentro de una realidad socio-política que responda a esa estructura moral. No se puede esperar que la moralidad interna de los hombres actúe como causa para el establecimiento de una buena constitución, sino que más bien es al revés<sup>428</sup>.

Paul Ricoeur reflexiona sobre la teoría del Juicio en Arendt a partir de la lectura que Arendt hace de Kant. De entrada, señala la novedad que supone el juicio reflexivo, ya que hasta entonces la tradición se basaba en la definición lógica del Juicio como acto predicativo, que da un predicado a un sujeto. Así, la inversión fundamental operada por Kant consiste en poner en lugar de la idea de atribución o de predicación la idea de subsunción, de un acto por el cual un caso es puesto bajo una regla. La gran novedad de la tercera *Crítica* respecto de la primera es que admite un desdoblamiento de la idea de subsunción: en la primera, ésta procede de arriba abajo, de la regla hacia el hecho de experiencia, es el juicio determinante, llamado así porque en la aplicación de la regla a un caso, el juicio confiere a la experiencia el valor de verdad que consiste en la objetividad, sin referencia a la adecuación a la cosa en sí. La *Crítica del Juicio* adopta la hipótesis de un funcionamiento inverso al de la subsunción: para un caso dado, se busca la regla apropiada bajo la que situar la experiencia singular. El juicio es solamente reflexivo porque el sujeto trascendental no determina ninguna objetividad universalmente válida, pero no tiene en cuenta más que los procedimientos que el espíritu sigue en la operación de subsunción que procede de abajo arriba. Ricoeur subraya que Kant otorga prioridad al juicio estético en relación con el teleológico porque este orden natural pensado bajo la idea de finalidad tiene una dimensión estética en virtud de su relación con el sujeto y no con el objeto. El orden nos afecta en todo ello que nos agrada. Además, el juicio estético es reivindicado por el teleológico como el primer componente del juicio reflexivo<sup>429</sup>.

Ricoeur prosigue que el gusto reflexiona sobre el libre juego entre las facultades representativas: la imaginación y el entendimiento. El placer estético que resulta de la reflexión sobre este juego es placer puro y place sin concepto, eso es, sin

---

<sup>428</sup> Ureña (1979), 102-4.

<sup>429</sup> Ricoeur (1999), 139-140.

intención objetivante ni de verdad, paradoja que Ricoeur señala que se presta a transposiciones fuera del campo estético como la que intenta Arendt<sup>430</sup>.

Ricoeur cree que lo sublime abre el espacio donde podrán insertarse procedimientos que contribuyen a la construcción del juicio reflexivo en otros campos que el de la estética. Puede cobrar dos formas: lo sublime matemático, donde nuestra imaginación está rebasada por lo absolutamente grande, fuera de comparación, desmesurado. “El trabajo de la imaginación, al no poder igualarse por un progreso infinito a la grandeza desconcertante de lo sublime, encontrará equivalentes notables en otros registros aparte del estético, sobre todo en el carácter de lo sublime negativo que tienen algunos acontecimientos monstruosos de la Historia”. En cuanto a lo sublime dinámico, procede de la inadecuación entre nuestras fuerzas y las de la Naturaleza, que nos aplastaría si nos estuviéramos protegidos. Señala que esta desmesura también encuentra paralelismos fuera de la estética. Según Ricoeur, “es cierto que Kant no se interesó por estas posibilidades de extrapolación, pero sí por la apertura de la “Estética a la Ética”, asegurada por lo sublime”<sup>431</sup>.

Genio y gusto se oponen. El gusto reflexiona en un segundo momento y el genio inventa sin reglas, adelantándose a sí mismo. Si las grandes obras son ejemplares, su ejemplaridad, más todavía que la de la Naturaleza, es lo contrario de la imitación servil y repetitiva. Ricoeur apunta que esta competición entre gusto y genio es en Arendt la del espectador cosmopolita y la del agente de la Historia<sup>432</sup>.

La tesis de Ricoeur es que Arendt apuesta por que es más fructífero tratar de extraer una concepción del juicio político de la teoría del juicio del gusto que asociar esa concepción con la teoría del juicio teleológico a través de una filosofía de la Historia. Le parece una gran apuesta, porque los vínculos entre la Filosofía de la Historia y el juicio teleológico son más inmediatamente perceptibles en la obra kantiana, aunque sea sólo porque Kant ha escrito su Filosofía de la Historia, mientras

---

<sup>430</sup> Ricoeur (1999), 141-2.

<sup>431</sup> Ricoeur (1999), 144.

<sup>432</sup> Ricoeur (1999), 146.

que la filosofía política que Arendt atribuye a Kant es en gran medida una reconstrucción, si es que no sigue estando en estado embrionario o virtual. Ricoeur reseña que el esbozo de filosofía del juicio político que propone Arendt en la prolongación del juicio estético no podría dissociarse de la Filosofía explícita de la Historia. Cree que *Idea de una Historia universal...* se sitúa ya bajo el signo del juicio reflexivo a pesar de que es diez años anterior a la *Crítica del Juicio*. Según Ricoeur, la idea de que la Naturaleza procede según un plan sostiene la naturaleza del juicio reflexivo. Y la idea que sirve de hilo conductor al punto de vista cosmopolita sobre la Historia sólo tiene por garantía los signos que alimentan una esperanza. Se trata de la constelación de juicios positivos que el juicio político recogerá en Arendt. Y como también sostenemos, Ricoeur apunta que la nota de esperanza con que acaba Kant el ensayo es consustancial al juicio político en la medida en que el juicio político no puede estar contenido en una visión retrospectiva, sino que comporta una visión prospectiva, incluso profética<sup>433</sup>.

Ricoeur señala que Arendt sortea la Filosofía de la Historia en su intento de construir una filosofía del juicio político porque ésta no tiene como tema a los ciudadanos considerados individualmente sino a la especie humana. Otra razón para Ricoeur es que mientras que la filosofía política de Kant está a su juicio superada por la de Vico, Hegel o Marx, su supuesta filosofía del juicio político no lo está. Sería la promesa de una filosofía crítica y no especulativa de la Historia con un interés por lo político como tal, distinto de la sociabilidad<sup>434</sup>.

La particularidad del juicio político es comparable con la del juicio estético. Así el juicio político no suprimiría sino que justificaría la particularidad de los acontecimientos históricos, señala Ricoeur. No es una particularidad cualquiera sino ejemplar. El *sensus communis* distingue y reconoce la ejemplaridad del particular. La proximidad entre la ejemplaridad de los grandes acontecimientos que nos dan o devuelven la esperanza y la de las cosas u obras bellas proporciona un nuevo punto de

---

<sup>433</sup> Ricoeur (1999), 148.

<sup>434</sup> Ricoeur (1999), 149.

apoyo para una filosofía del juicio político más liberada de la tutela de la finalidad natural. A la luz de esta ejemplaridad es como puede ser reconocido el valor indicativo, sintomático de acontecimientos como la Revolución Francesa<sup>435</sup>.

Ricoeur también apunta el primado del punto de vista retrospectivo del espectador sobre el prospectivo de los actores de la Historia, que se relaciona con la oposición entre gusto y genio. Cree que la contradicción de las distintas reflexiones de Kant sobre la Revolución Francesa encuentra así su solución<sup>436</sup>.

Ricoeur no desconoce los riesgos de una estatización de lo político, pero destaca el “afortunado hallazgo por el cual la estética se ve a su vez elevada al punto de vista político y, por qué no decirlo, al punto de vista cosmopolita; en la medida, en efecto, en que el ciudadano del mundo kantiano es, como dice Hannah Arendt, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo, es la mirada distanciada de un espectador la que reabre el camino de la esperanza en los angustiados testigos de los horrores de la Historia”<sup>437</sup>.

Ricoeur plantea la objeción de que hay una disyunción excesiva entre la orientación prospectiva del juicio teleológico de un texto como *Idea para una historia universal...* y el juicio retrospectivo del espectador en el plano estético y político. Cree que la ejemplaridad reconocida en las obras de arte y grandes acontecimientos no constituiría una garantía de esperanza si no sirviera de apoyo, no de prueba, a la esperanza. La esperanza aparece en Kant como un puente entre la mirada del testigo y la esperanza del profeta. La “disposición” en el género humano para el progreso hacia lo mejor es el nexa entre el punto de vista teleológico y cosmopolita. El juicio teleológico y el estético unen sus paradigmas en el proyecto de una filosofía política no escrita. Cree que estas observaciones atenúan sin suprimirla la distancia entre el espectador y el moralista antirrevolucionario. Nada se dice sobre que el juicio del espectador condene la iniciativa del revolucionario. De la misma forma que el gusto no

---

<sup>435</sup> Ricoeur (1999), 140-150.

<sup>436</sup> Ricoeur (1999), 150.

<sup>437</sup> Ricoeur (1999), 152.

tendría qué juzgar sin el genio, el espectador no tendría nada que admirar sin la audacia del revolucionario. Sólo Hegel intentará resolver esta paradoja, señala Ricoeur, en el pasaje de *Fenomenología del espíritu* en el que trata el perdón que ejercen uno respecto del otro. Si se quiere buscar un puente en Kant sería en la *opinión letrada*, único público político competente a los ojos de Kant, que une el juicio reflexivo y el valor de signo, de síntoma de que la esperanza se adueña cuando convierte la retrospección en expectación<sup>438</sup>.

Una segunda objeción de Ricoeur es que el lugar de los ciudadanos activos y prospectivos de *Sobre la paz perpetua* está mejor definido por la *Doctrina del Derecho* que por una extrapolación del juicio del gusto. Considera que *Sobre la paz perpetua* permite una reflexión sobre la guerra similar a la del actor y espectador. Para el primero, es forjadora de sentido, para el segundo, totalmente condenable. Cree que la reflexión revela su dimensión prospectiva, aunque aborde acontecimientos pasados, gracias al distanciamiento crítico. Apunta que la *Doctrina del Derecho* vincula retrospección y prospección, el punto de vista de la ciudadanía y el cosmopolita. La Filosofía del Derecho ocupa un lugar intermedio entre la finalidad natural y la exigencia moral en un Estado de Derecho<sup>439</sup>.

Ricoeur concluye que la interpretación de Arendt impide que la filosofía de Kant se oriente hacia una filosofía hegeliana en la que el Espíritu tome el relevo de la Naturaleza y que el Espíritu sustituya a la especie humana en la posición de sujeto de la Historia. Sin llegar a dar este paso, el ciudadano del mundo sigue siendo espectador del mundo, señala Ricoeur que dice Arendt, y el juicio reflexivo queda sin reconciliarse con la regla de la Razón Práctica –al menos, sin la mediación de la *Doctrina del Derecho*, reseña Ricoeur-. El indicio de reconciliación para una filosofía crítica es la ejemplaridad, que da un atisbo de futuro a la comunicabilidad y, por este rodeo, una dimensión profética al juicio reflexivo<sup>440</sup>.

---

<sup>438</sup> Ricoeur (1999), 153.

<sup>439</sup> Ricoeur (1999), 153-5.

<sup>440</sup> Ricoeur (1999), 155.

Para Albrecht Wellmer, la crítica que hace Arendt de un concepto teleológico de la Historia implica que el juicio del espectador nunca es final, sino que siempre se integra de nuevo en la red en construcción de la acción humana y queda a la espera de quienes vayan a juzgar ese juicio. Y se pregunta si así no queda restaurado un vínculo interno entre Juicio, acción y argumentación como consecuencia del intento de Arendt de rehabilitar la facultad del Juicio, que no supone la recuperación de la noción aristotélica de la *Phronesis* sino su equivalente moderno y postkantiano<sup>441</sup>.

### **1.8. Críticas a la apropiación de la concepción kantiana de Juicio de Arendt**

Vamos a analizar a continuación críticas a la apropiación de Arendt de la teoría del Juicio de Kant. El mismo Albrecht Wellmer señala que Arendt no se cuestiona el vacío que hay en Kant entre juicios estéticos, cuya validez intersubjetiva emana de los conceptos y son susceptibles de discusión racional, y los lógicos, que no se basan en conceptos definidos y no están sujetos a discusión, sólo a opinión. De esta forma, cree que su intento de separar la problemática del juicio político y moral de la filosofía práctica de Kant y asimilarla al juicio estético está destinada a culminar en lo que denomina una “mitología del Juicio”, la facultad un tanto misteriosa de alcanzar la verdad cuando no existe un contexto en donde puede ser redimida la reivindicación de la verdad o de una validez intersubjetiva. La facultad del Juicio se convierte en un sustituto de la Razón Práctica. Wellmer relaciona la noción de Juicio de Arendt con la de pensamiento no identificador de Adorno, una forma de pensamiento en la que el concepto trasciende el concepto, su carácter manipulador y excluyente, y alcanza el nivel de lo no conceptual. Wellmer cree que en ambos casos el carácter a su juicio paradójico de estas ideas se explica en parte porque ambos pensadores tienen que haber sentido una desproporción desmesurada entre su intento de defender la Razón y la realidad de un mundo deshumanizado<sup>442</sup>.

El principio de la moralidad kantiana es la autonomía, que Arendt interpreta como afirmación del individuo racional. Ilustración es pensar por sí mismo, sacudirse el

---

<sup>441</sup> Wellmer (2000), 263.

<sup>442</sup> Wellmer (2000), 264-6.

miedo y la pereza, ser mayor de edad, no dejarse tutelar por otros. Estando de acuerdo con Arendt en este punto, Jacinto Rivera de Rosales no comparte su opinión de que la afirmación moral de la persona en Kant lo sea de los individuos aislados ni que la filosofía moral de Kant fue un obstáculo para elaborar una filosofía política, de la acción comunitaria. Critica la tesis de Arendt de que la pregunta kantiana sobre “qué debo hacer”, que se relaciona con la moral, no tiene que ver con la acción, pues Kant desconocería una facultad o una necesidad de actuar y, por tanto, la pregunta qué debo hacer se referiría al comportamiento del yo con independencia de los otros. Rivera de Rosales censura que la comunidad o el sujeto kantiano comunitario lo busque Arendt exclusivamente por la vía del *sensus communis*, que ella vincula sólo al juicio estético<sup>443</sup>. Las tres preguntas filosóficas que se hace Kant, qué puedo saber, qué debo hacer, qué me cabe esperar, las interpreta Arendt como intereses meramente individuales. Estando ausente la pregunta ¿cómo juzgo?, dice ella, ninguno de los problemas filosóficos fundamentales expuestos por Kant llega a mencionar la condición de la pluralidad de los hombres”.

Para Rivera de Rosales, la interpretación del sujeto kantiano como un yo individual tiene una larga tradición, que se remonta a Schelling y a Hegel, pero sostiene que dicha interpretación estrecha y deforma en gran parte lo pensado. Para Rivera de Rosales, “práctico” significa en Kant acción y en concreto acción moral, la acción de la libertad, la única que es para él acción propiamente dicha. La Razón Práctica me obliga moralmente a actuar según el modo de ser de la libertad, tanto en relación conmigo como en relación con los otros, con los cuales configuro un reino de fines o de la libertad. Pueden verse los deberes que cada uno tenemos con los otros en la *Metafísica de las costumbres*. Rivera de Rosales cree que “no podría esperarse otra moral de un ilustrado, siempre consciente de la comunidad como destino de toda acción humana”. Recuerda que la misma Arendt cita la “revolución rousseauiana” que Kant lleva a cabo hacia 1763. “Yo pensaba que todo el valor del hombre consistía en el conocimiento, en lo especulativo (individual), pero Rousseau me ha enderezado. Desaparecida esta superioridad ofusadora, aprendo a honrar a los hombres, y me

---

<sup>443</sup> Rivera de Rosales (2005), 1-4.

sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta reflexión puede aportar un valor a los demás, el de promover los derechos de la humanidad”<sup>444</sup>.

Según Rivera de Rosales, la acción moral es para la filosofía crítica, por una parte, individual, y lo es en cuanto acto y responsabilidad de la persona, momento necesario e irremplazable. Pero, por otra parte, defiende que es una acción intersubjetiva como forma, que se abre a la universalidad, el ámbito propio de la Razón, y dice que Arendt misma lo declara: la razón moral nos introduce en un mundo de espíritus, o dicho kantianamente, en un mundo de fines, de seres libres<sup>445</sup>.

Rivera de Rosales también se remite a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, donde aparecen tres formulaciones del imperativo categórico. La primera dice que la universalidad de la ley moral se aplica no sólo a todas mis acciones sino también a la totalidad de los seres libres. Cree que el principio de no contradicción, que Arendt pone a la base de la moral kantiana, no sólo se refiere al individuo, sino a la comunidad. En segundo lugar, el respeto al otro en cuanto ser libre, el deber de no tratarlo como puro medio para mis fines, es constitutivo de mi propia libertad. Yo sólo puedo comprender mi propia libertad si la realizo en la intersubjetividad del respeto. En tercer lugar, la autonomía de la ley moral es la autonomía de todos los seres racionales llamados a ser colegisladores de la comunidad, y sólo en esa medida se comprende dicha autonomía como racional y no como puro capricho individual. El origen de esta idea kantiana está en el *Contrato social* de Rousseau.

Rivera de Rosales se pregunta qué entiende Arendt por acción y acude a *La condición humana*, que frente a la vida contemplativa, desarrolla lo que considera las tres actividades fundamentales de la vida activa: la labor, el trabajo y la acción. Esta última es sólo posible en una comunidad o pluralidad de seres y con ella el individuo posee la capacidad de empezar algo nuevo e inesperado. Rivera de Rosales cree que definida así la acción, no se identifica ciertamente con la acción moral kantiana,

---

<sup>444</sup> Rivera de Rosales (2005), 4-5.

<sup>445</sup> Rivera de Rosales (2005), 5.



aunque tampoco son opuestas ni se encuentran desligadas. Guardan puntos de contacto, pues la acción moral en Kant tampoco es vida contemplativa, ni labor ni trabajo y se funda asimismo en la libertad. A su juicio, la acción política tiene para Kant sus propias características. En *Sobre la paz perpetua*, Kant enuncia los principios que deben regir las relaciones entre los Estados para asegurar la paz y aboga por que los filósofos sean escuchados por los gobernantes, sin esperar que los reyes se hagan filósofos ni viceversa. Pero lo que a Rivera de Rosales le interesa es el primer apéndice, en el que se trata la relación entre moral y política<sup>446</sup>, y recuerda que comienza diciendo: “La moral es ya en sí misma una praxis en sentido objetivo en cuanto conjunto de leyes incondicionadamente obligatorias, según las cuales debemos actuar”<sup>447</sup> y, en consecuencia, también son válidas a la hora de actuar políticamente. “No puede existir, por tanto, ningún conflicto entre la política, como teoría del Derecho aplicada, y la moral”<sup>448</sup>. Sin embargo, la prudencia política aconseja no pretender ser un moralista político, que se precipita en las reformas y se convierte en un déspota, sino ir reformando paulatinamente la injusta constitución de un Estado y formando a su pueblo hacia los principios racionales<sup>449</sup>.

Rivera de Rosales prosigue con su reivindicación de la intersubjetividad en Kant, que no sólo encuentra en su moralidad sino también en el ámbito teórico. Señala que el yo de la apercepción trascendental es ciertamente un acto singular<sup>450</sup>, pero que trascendental significa unión, síntesis, apertura a lo otro (mundo), frente al aislamiento empírico del sujeto. Por eso las formas trascendentales sirven para hacer ciencia y configurar un mundo objetivo válido para todos y comprobable por todos<sup>451</sup>.

Según Rivera de Rosales, Arendt afirma que la *Crítica de la Razón Pura* nos introduce en un mundo de espíritus, el mismo de la *Crítica de la Razón Práctica*, pero él cree que no es así. El principio moral es válido para todo ser racional, infinito y finito,

---

<sup>446</sup> Rivera de Rosales (2005), 6-8.

<sup>447</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 83.

<sup>448</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 83.

<sup>449</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 84-97.

<sup>450</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 367.

<sup>451</sup> Rivera de Rosales (2005), 8.

y considera que la de Kant no es una moral antropocéntrica sino racional. Por el contrario, la *Crítica de la Razón Pura*, que trata del conocimiento objetivo del mundo, afirma la pasividad o sensibilidad como principio necesario para poder conocer la otra realidad que yo no protagonizo, y por tanto me coloca en un mundo de seres racionales finitos, distinto del ser infinito. Las formas trascendentales estudiadas están restringidas a nuestro modo humano de racionalidad cognoscente<sup>452</sup>.

A Arendt le interesan los cuatro niveles de la subjetividad que rodean al Juicio: imaginación, entendimiento, el Juicio en cuanto aplicación de reglas a casos concretos y la Razón como petición de totalidad. En el Juicio, encuentra estrategias creadoras de comunidad que quiere aprovechar para la construcción de su pensamiento político. Para comprender esto, Rivera de Rosales trae a colación la diferencia kantiana entre juicios determinantes y juicios reflexionantes, estos últimos, los verdaderos para Arendt. Si el Juicio es la aplicación de la regla al caso concreto, un tipo de juicio será el que aplica la regla y la aplicamos a un caso dado determinándolo. El concepto determina el contenido teórico del objeto. Esta clase de juicios es la estudiada en la *Crítica de la Razón Pura*, pues las categorías están siempre configurando toda experiencia concreta haciéndola posible. Y si estamos ante un caso concreto y no tenemos el concepto particular bajo el que comprenderlo, el juicio reflexionante debe averiguar la regla, apunta Rivera de Rosales, como un zoólogo ante un animal hasta entonces desconocido. Y se basa en los principios formales y trascendentales y también en un principio rector del juicio reflexionante: la finalidad o teleología, la adecuación a fines, a los intereses y capacidades de la subjetividad humana. Al ser petición de lo que todavía no hay, es un concepto de la Razón y la libertad. En esa perspectiva se sitúa la subjetividad reflexiva para articular la experiencia particular del mundo. Es un proyecto que une Naturaleza y libertad<sup>453</sup>.

La reflexión de Rivera de Rosales sobre la Historia, en la que la finalidad actúa de nuevo a modo de “como sí”, señala, y el progreso en Kant y Arendt los

---

<sup>452</sup> Rivera de Rosales (2005), 8-9.

<sup>453</sup> Rivera de Rosales (2005), 9-11.

abordaremos en el próximo capítulo. Rivera de Rosales cree que la política también tiene conexiones con los otros dos ámbitos de la *Crítica del Juicio* que Arendt no aborda: la creación de conceptos articuladores de la experiencia concreta, donde la política se juega su discurso y la comprensión -imagen de la experiencia particular-, que puede ser la propaganda y el enmascaramiento, y la constitución de cuerpos vivos, que pueden ser comprendidos como máquinas, y se relacionan con la política sanitaria y educativa y con la ecología<sup>454</sup>.

Por último, respecto al Juicio, Rivera de Rosales plantea otra crítica a Arendt, ya que cree que confunde los dos significados claramente diferenciados de *sensus communis* o sentido común: el sentido común estético o gusto y el sentido común lógico o sano juicio. El primero juzga mediante un sentimiento, el segundo, por medio de conceptos. Ambos nos capacitan a integrarnos en la comunidad de forma no coercitiva, por medio de la persuasión en el ámbito de lo opinable, lo que interesa a Arendt, pues configuran la comunidad desde la que ella quiere pensar la política. Así, Rivera de Rosales subraya que Arendt introduce como un ejemplo del *sensus communis* lo que Kant dice en su *Antropología* acerca de la locura en cuanto a la pérdida del sentido común y caída en un *sensus privatus*, que él considera relacionado en Kant con el sentido común lógico. De ahí señala que Arendt concluye que “el aspecto más sorprendente de esto es que el sentido común, la facultad de juzgar y discernir entre lo correcto y lo que no lo es, debe fundarse en el sentido del gusto”<sup>455</sup>. Siguiendo este razonamiento, Rivera de Rosales cree que Arendt confunde el gusto estético con uno de los cinco sentidos y ve entonces una paradoja, que el Juicio se base en un sentido privado, el gusto. La solución para Arendt es la imaginación, que hace presente lo ausente y suscita agrado o desagrado en la mera representación. Rivera de Rosales opina, en cambio, que en el arte y en lo estético en general el objeto tiene que estar presente, por eso es *estética*, percepción sensible. La imaginación no juega con lo ausente sino con la forma de lo presente. Arendt concluye que el gusto se

---

<sup>454</sup> Rivera de Rosales (2005), 14.

<sup>455</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt* (2012), 120.

convierte en Kant en el vehículo del Juicio<sup>456</sup>, porque sólo el gusto y el olfato son discriminatorios por su propia naturaleza y sólo ellos se relacionan con lo particular qua particular<sup>457</sup>. Pero Rivera de Rosales apunta que todo sentido se relaciona con lo singular en cuanto singular, que el gusto como sentido no puede convertirse en vehículo de lo bello, porque es demasiado directo y pegado a la materialidad del objeto y que el gusto estético no tiene que ver con el gusto-sentido sino con el libre juego de la imaginación ante la mera forma del objeto, en armonía con el entendimiento en general. Sin embargo, sí considera que la intención básica de Arendt es correcta: el sentido común, tanto lógico como estético, es el suelo del que se parte en el juzgar y en la comunicabilidad, en la acción política y en las cosas opinables, en la creación poética y en la articulación de la experiencia particular<sup>458</sup>.

Sobre la relación entre moral y Juicio, Villacañas señala que una vida moral es perfectamente compatible con una vida placentera y que el placer estético, que proporcionan los objetos artísticos, pero sobre todo, la Naturaleza, se manifiesta como placer racional, como lo irracional (sentimiento), racional (comunicable universalmente). Concluye que “la relación entre la forma de vida moral y la estética es interna porque tienen un fundamento común: el placer del arte es parte fundamental de la racionalidad perfecta, parte esencial de la vida moral, que ahora ya está en condiciones de ser la vida íntegramente humana”. Cree que la belleza se convierte así en un deber moral. De forma que se recupera a Platón y se le comprende mejor que lo que él se había entendido a sí mismo<sup>459</sup>.

Otra crítica a la escasa influencia de Aristóteles en la teoría del Juicio de Arendt la plantea Raúl Zegarra, quien subraya cómo la esfera de lo político en Arendt ha remitido casi siempre al mundo griego y en particular a Aristóteles. Zegarra parte de que Arendt anuncia su intención de tratar el Juicio desde la perspectiva de la estética y

---

<sup>456</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt* (2012), 123.

<sup>457</sup> Rivera de Rosales (2005), 22-6.

<sup>458</sup> Rivera de Rosales (2005), 26-7.

<sup>459</sup> Villacañas (1987), 236-7.

de cómo el mundo de las apariencias nos remite al mundo de la praxis<sup>460</sup>. Zegarra cree que Arendt otorga demasiado alcance a la *Crítica del Juicio*, un alcance que al menos Kant no le da: “No resulta desde ningún punto de vista evidente, como Arendt sugiere, que la *Crítica del Juicio* ofrezca nexos claros con el tema de lo político. Ahora bien, sí es posible decir que quizá sea un texto que ofrece, eventualmente, más posibilidades de pensar aquellos nexos”, apunta, pero le parece que esta afirmación es también “compleja”, ya que podemos encontrar en la *Crítica de la Razón Práctica*, en *Sobre la paz perpetua* o en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* elementos que ofrecen una relación más directa<sup>461</sup>.

Zegarra considera que el juicio estético de reflexión corresponde a una cuestión bastante específica y alejada de materias de orden social o político. Cree que Kant examina juicios en los que el entendimiento no conmina a la imaginación mediante las categorías, nueva forma de juzgar que no había analizado en la que prima la experiencia subjetiva en la cual el sujeto se apercibe de un tipo de conexión inusual entre el entendimiento y la imaginación. Se trata del libre juego de las facultades, de la conformidad a fin de nuestras fuerzas de ánimo. Las referencias a lo social son breves. La reflexión es de orden trascendental, busca un principio a priori que explique este proceder de nuestras facultades. Así, Zegarra subraya la preeminencia formal del abordaje del Juicio de Kant. Lo estético no tiene que ver sólo con lo particular, ni en lo estético prevalece el contraste intersubjetivo como sugiere Arendt, insiste. Un juicio es estético en la medida en que atendemos al modo en que las facultades son afectadas por el objeto que se les presenta<sup>462</sup>. Zegarra señala que Arendt, como también apunta Beiner, pierde de vista el formalismo kantiano y parece ver cosas en el juicio estético que Kant con dificultad avalaría. El problema consiste en que Arendt presume que la comunicabilidad del juicio estético implica una experiencia dialógica como la de la política, pero para Kant la comunicabilidad se da en virtud del principio trascendental de la facultad de juzgar, cree Zegarra, que sólo ve algunos puntos de conciliación en la

---

<sup>460</sup> Zegarra (2013), 2-3.

<sup>461</sup> Zegarra (2013), 4.

<sup>462</sup> Zegarra (2013), 5.

doctrina del genio. De entrada, Zagarra señala que la universal comunicabilidad a la que apela el juicio de gusto no se da en virtud de elementos a posteriori, como parece sugerir Arendt; se trata de una cuestión afincada en la crítica, en las condiciones trascendentales de posibilidad. Algo se comunica no en el diálogo concreto con el otro, lo que para Kant es irrelevante. La comunicabilidad de la que se habla refiere a la conciencia del modo en que las fuerzas del ánimo son afectadas. Esa relación subjetiva que se da entre las fuerzas del ánimo sólo acaece ante lo bello y en virtud de tal relación comunicamos universalmente. El diálogo es un tema menor, las condiciones posibles son lo relevante<sup>463</sup>. Zagarra considera que esta problemática se enfatiza más a la luz del análisis del juicio de gusto en relación con los fines, una mera conformidad a fin formal. Lo que permite tal complacencia, lo que origina el placer, es la disposición particular de las fuerzas del ánimo en su puro darse, en la mera forma<sup>464</sup>.

Sobre el carácter de ejemplaridad del Juicio, su particularidad, que Arendt recoge como elemento indicativo de lo político, apunta que es una cuestión formal nuevamente. Quien juzga asume el asentimiento universal, pero es una necesidad subjetiva. No hay regla, pero es como si la hubiera. El sentido común, insiste Zagarra, es muy específico en Kant, se trata de la mera condición de que podamos emitir un juicio de gusto, de la mera norma ideal del mismo. Es una mera condición *sine qua non* sin contenido. Y cita a Beiner, que apunta que aplicar un planteamiento de este tipo a la política es curioso aunque no ininteligible y estimula a seguir pensando. Zagarra admite esta reflexión, sólo objeta el origen kantiano de estos despliegues<sup>465</sup>.

Zagarra también considera que Arendt asocia de modo extraño la condición de imparcialidad con el placer desinteresado. Para Arendt, el desinterés alude a la posibilidad de tener una percepción integral de los hechos como espectador, es imparcial en el poder tener una aproximación no parcial, a diferencia del actor, a los sucesos históricos y a los acontecimientos sociales, cuando en Kant lo es en el sentido de carente de elementos que contaminen la pureza del Juicio. Zagarra considera

---

<sup>463</sup> Zagarra (2013), 6-7.

<sup>464</sup> Zagarra (2013), 7-8.

<sup>465</sup> Zagarra (2013), 8-9.

además que Arendt enfatiza demasiado el carácter deliberativo del Juicio, lo que cree que Kant hace contadas veces, y no en los fragmentos que ella señala. “En el juicio del gusto, efectivamente, se tiene una aprobación o desaprobación, pero ésta está supeditada a una estructura formal que permite la comunicabilidad”, dice<sup>466</sup>.

Zagarra cita un fragmento de la *Crítica del Juicio* sobre el *sensus communis* que le parece el centro de la orientación que hace Arendt del problema del Juicio: Kant subraya que el Juicio se atiene a otros juicios no tanto efectivamente reales, como más bien meramente posibles, y ponerse en el lugar de los otros, mediante la omisión –todo lo posible– de aquello que es materia, es decir, sensación en el estado representacional y prestando atención únicamente a las peculiaridades formales de la propia representación o del propio estado representacional<sup>467</sup>. Zagarra cree que este texto sustenta en parte las tesis de Arendt, dado que el *sensus communis* es un sentido común a todos los que juzgan e implica poder ponerse en el lugar del otro. Pero señala que el problema es que esta forma de intersubjetividad sigue siendo formal y no material, por lo que trasladarla al ámbito de la política o de lo social le parece muy difícil<sup>468</sup>. “Arendt asume que *cuando se juzga se hace como miembro de una comunidad*; el problema es que ella piensa en la deliberación concreta de un sujeto inmerso en la praxis social, y ése no es el caso que Kant tiene en mente, al menos de modo explícito. Basta con atender al final del párrafo citado: se trata no de ponerse de plano en el lugar de los otros, sino de pensar tal posibilidad a priori”, señala. Esto, subraya Zagarra que dice Kant, se hace posible no por tener al otro en cuenta por su concreción sino sólo teniendo en cuenta las peculiaridades formales de la propia representación, que son las que compartimos con la comunidad de juzgantes y las que permiten la universal comunicabilidad<sup>469</sup>.

Zagarra analiza a continuación pasajes de Kant que Arendt no tuvo tan en cuenta pero que cree que apoyan sus tesis. En el que se refiere al interés empírico en

---

<sup>466</sup> Zagarra (2013), 10.

<sup>467</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 218.

<sup>468</sup> Zagarra (2013), 11.

<sup>469</sup> Zagarra (2013), 11-2.

lo bello, que es sólo en sociedad, dice Kant que entonces se debe considerar el gusto como una facultad de enjuiciamiento de todo aquello a través de lo cual puede uno comunicar incluso su sentimiento<sup>470</sup>. Para Zegarra, en este parágrafo Kant da por primera vez algo de contenido a la teoría de Arendt sobre las implicaciones sociales del Juicio, pero cree que no hay que perder de vista que se trata de un interés posterior, subordinado: “El juicio de gusto procede de modo a priori; en una segunda instancia, se puede hablar del modo en que puede contribuir al fomento de la sociabilidad, pero sólo de modo subalterno”<sup>471</sup>.

En el parágrafo 47 de la *Crítica del Juicio*, que se refiere al genio como productor de arte bello, se introduce la figura de la comunidad artística como espacio de cultivo del gusto, lo que a Zegarra le parece “un giro importante hacia lo comunitario”, aunque matiza que “no nos conduce directamente a lo político”. Zegarra apunta que a diferencia de los párrafos anteriores, se ofrece la presencia concreta de una comunidad que juzga, pero cree que el Juicio sigue siendo aquí pensado en los términos de proceso antes señalados, ajenos a la deliberación interna y comunitaria que enfatiza Arendt. Además, señala que hablamos de un restringido y selecto grupo, la Academia, y que no corresponde trasladar esta experiencia a toda la humanidad, al menos en cuanto hablamos de la producción de arte bello desde la perspectiva del genio<sup>472</sup>.

Zegarra pasa a continuación a defender que la idea que tiene Arendt respecto del Juicio coincide mucho más con la noción de *Phronesis* que desarrolla Aristóteles en la *Ética nicomaquea* que con el Juicio en la *Crítica del Juicio*. Zegarra ve esta coincidencia ya en obras más tempranas, y apunta que “quizá, un tratamiento más detenido de Aristóteles, y no de Kant, hubiese dado más fuerza a una teoría del Juicio que, si bien nunca fue escrita, ya en las *Conferencias...*, más allá del cuestionamiento

---

<sup>470</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 222-3.

<sup>471</sup> Zegarra (2013), 12.

<sup>472</sup> Zegarra (2013), 12-3.



que podamos hacer del uso de la *Crítica del Juicio*, ofrecía sugerentes reflexiones sobre nuestro mundo”<sup>473</sup>.

Así, Zegarra, como Beiner, cita a Gadamer, para quien la sabiduría práctica, la *Phronesis*, implica también un dirigirse a lo particular, pero a la vez presupone cierta distancia, la de la reflexión, para ver la cuestión desde una perspectiva global (por eso no es sólo virtud ética, sino dianoética). Se trata exactamente, de las dos más importantes características que Arendt atribuye al Juicio, dejando a un lado por un momento la comunicabilidad. Pero además, en Aristóteles, como indica Gadamer, se trata de un hábito, de un modo de ser relacionado con el actuar ético<sup>474</sup>.

La definición de virtud de Aristóteles implica, y la *Phronesis* es la más importante de ellas, un modo de ser, un hábito que tiene en la base la deliberación en el tribunal interno de la reflexión individual; mas es un proceder determinado por la Razón, no por la mera sensación, y por ello el modo en que obraría el hombre prudente. Aristóteles, subraya Zegarra, da peso a la cuestión de la comunidad y al valor de quienes tienen más experiencia. El conocimiento del término medio implica esmero en el tiempo, haber errado muchas veces, es una tarea trabajosa que supone una larga experiencia. Zegarra señala que esto es relevante porque en Aristóteles sí hay una presencia manifiesta del valor de la comunidad y de cómo ésta puede constituirse en elemento favorable para el desarrollo de la virtud. Además, añade, la deliberación sobre lo particular, sobre la acción concreta (que apunta que es lo que Arendt llama Juicio) implica a la vez un diálogo que trasciende el mero tribunal de la conciencia. Según Zegarra, aquí ya no sucede lo que en Kant, donde el otro es parte de un esquema formal de verificación de un principio a priori; en la polis de Aristóteles, el proceso de deliberación ética está mediado por la educación, no puede ser entendido sin la comunidad y sin los hombres prudentes, probablemente ancianos, que comparten su experiencia<sup>475</sup>.

---

<sup>473</sup> Zegarra (2013), 13.

<sup>474</sup> Zegarra (2013), 14.

<sup>475</sup> Zegarra (2013), 14-5.

Además, Zegarra apunta el carácter contextual del ejercicio de la virtud. No existe para Aristóteles una norma externa y abstracta de lo que implica la acción moral, la cuestión discurre en la actividad misma, por eso trata la virtud como relativa a nosotros. Pero esto no significa que se trate de un mero relativismo: es allí donde la figura de la comunidad y del hombre prudente cobran relevancia. El diálogo, la deliberación política, ayudan al obrar virtuoso, mientras que Kant, subraya Zegarra, define la acción moral en función de la obediencia de la ley que proviene a priori de la Razón, y a la cual debemos someternos por ella misma, por pura forma. Una clave de por qué elige a Kant en lugar de a Aristóteles para pensar el juicio de lo particular la encuentra Zegarra<sup>476</sup> en una acotación de *La condición humana* en la que Arendt desarrolla que para Aristóteles la cualidad más importante del hombre no es el *logos*, el discurso o la Razón, a pesar de su definición del hombre como *zoon politikon*, que Arendt cree que recoge la opinión corriente de la polis, sino el *nous*, la contemplación<sup>477</sup>. Coincidimos en que éste es uno de los motivos por los que Arendt se decanta por Kant.

A continuación, Zegarra defiende que es posible conciliar la vida virtuosa con la felicidad atendiendo a las relaciones que pueden establecerse entre el *nous* y la deliberación que conduce a la elección concreta, asociada a la *Phronesis*, para lo que estudia a W. F. R. Hardie y a John Dudley. Estos dos autores, concluye Zegarra, también sostienen que no hay una ruptura irreconciliable entre lo político (deliberación práctica) y la contemplación. Así, alegan que en el resto de la obra de Aristóteles el uso del *nous* es mucho más amplio y complejo y que no queda restringido a una sola experiencia contemplativa. Existe una forma de *nous* que está ligada a la deliberación que atiende a la acción concreta y, en este sentido, se conecta a la *Phronesis*, permitiendo que ésta pueda ejecutarse en el contexto del discernimiento particular que implica cada acto que se somete a juicio<sup>478</sup>. Zegarra concluye que Arendt no elige a Aristóteles por la elección que hace éste en la *Ética nicomaquea* de la contemplación

---

<sup>476</sup> Zegarra (2013), 16.

<sup>477</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 54.

<sup>478</sup> Zegarra (2013), 17-9.

como forma de vida mejor para el hombre, como comentábamos antes. Y subraya que Arendt veía con sospecha el Pensamiento y había privilegiado desde finales de los sesenta el valor del diálogo como constitutivo de la acción y de la política. Zegarra cree que la *Phronesis* aristotélica habría sido la mejor vía para Arendt<sup>479</sup>.

Sin embargo, la posición de Arendt respecto a la vida activa y la contemplativa y el Juicio tiene numerosos matices y creemos que la interpretación de Zegarra no los tiene en cuenta. A nuestro juicio, Arendt elige a Kant frente a Aristóteles no porque prefiera que Kant dé más valor a la vida activa frente a la contemplativa, sino porque Kant considera que el filósofo no puede aislarse y debe pensar en y con la sociedad. De hecho, coincidimos con Beiner en que Arendt no propone una sino dos teorías del Juicio, como ya hemos apuntado: hasta 1971, el Juicio se considera desde la óptica de la vida activa. A partir del artículo de 1971 “El pensar y las reflexiones morales” (*De la historia a la acción*), se entiende desde el punto de vista de la vida del espíritu. “El acento se desplaza del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo de los historiadores y de los narradores de historias. [...] Alejados de la percepción inmediata, los objetos del juicio se re-presentan en la imaginación gracias a la actividad mental de la reflexión. El poeta ciego juzga desde la distancia, condición del desinterés”<sup>480</sup>. Así, Arendt bascula, en todo caso, hacia la vida contemplativa, no al revés, como propone Zegarra.

Beiner es consciente de que plantear esta distinción puede traer problemas y que no cabe esperar “una separación nítida”. Señala que

el objeto de la distinción es llamar la atención sobre el hecho de que en el examen, por ejemplo, del “pensamiento representativo” en “Verdad y política” todavía no aparece un interés por el juzgar como actividad mental diferenciada (es decir, como una de las tres articulaciones de la vida mental); Arendt sólo se ocupa allí del juzgar como característica de la vida política. (De hecho, no consideró el juzgar

---

<sup>479</sup> Zegarra (2013), 20-1.

<sup>480</sup> Zegarra (2013), 161-2.

como una actividad mental autónoma, distinta del pensar y de la voluntad, hasta una etapa relativamente tardía de su pensamiento)<sup>481</sup>.

En lo que considera “sus planteamientos tardíos”, Beiner no detecta un interés por el juzgar como característica de la vida política. En cambio, cree que emerge una concepción del juzgar como una articulación distinta del todo unitario que comprende la vida del espíritu. “Cuanto más reflexionaba sobre la facultad de juzgar, más se inclinaba a considerarla como el privilegio del solitario (aunque dotado de sentido cívico) observador, en oposición al actor (cuya actividad se realiza en compañía)” apunta<sup>482</sup>.

Zegarra recoge una crítica a Beiner por parte de Dianna Taylor que sostiene que éste tiene una concepción demasiado estrecha de la facultad de juzgar aplicada a la política en el pensamiento tardío de Arendt, lo que le lleva a establecer una escisión inexistente entre su inicial cercanía al mundo griego y su más tardía dependencia de Kant. Sin embargo, Zegarra apunta que hay algo de cierto indirectamente en la apreciación de Beiner cuestionada por Taylor: si Arendt se mantuviera fiel a los textos kantianos, terminaría por despolitizar el Juicio y lo volvería una creatividad meramente cognitiva, lo que no hace porque su tratamiento de Kant es creativo o, incluso, ilegítimo, señala Zegarra, si se quiere ser más severo. Para Zegarra, Arendt ejecuta una reapropiación y reconceptualización de Kant indudablemente interesante<sup>483</sup>.

Además, Zegarra señala que otro factor que sitúa a Kant más cerca de Arendt es precisamente el posible progreso moral de la humanidad, como analizaremos más adelante. Zegarra sostiene que Kant siempre prioriza la dimensión formal y que Arendt podría sacar más provecho a Aristóteles como apoyo de su teorías, pero considera finalmente que la apropiación de Kant muestra mejor su sentido: Arendt pretende

---

<sup>481</sup> Beiner (2012), 162-3.

<sup>482</sup> Beiner (2012), 163.

<sup>483</sup> Zegarra (2013), 22.

desarrollar una teoría del Juicio apropiada para la racionalidad moderna, muy distinta de la griega, y por ello necesita nuevos criterios que orienten el espacio público”<sup>484</sup>.

La aportación de Aristóteles y Kant al tema clásico en la Historia de la Filosofía del Juicio ocupa a Chiurazzi, que señala que

lo que en Aristóteles era una relación intra-apofántica entre sujeto y predicado, se convierte en Kant en la relación trascendental con el Yo pienso. Éste es el resultado de la llamada “revolución copernicana” (expresión que Kant nunca ha usado): desplazar totalmente el centro orbital del Juicio desde el sujeto lógico portador de los predicados hasta el sujeto trascendental origen de la síntesis, y con ello hacer girar, ya no sólo los predicados en torno al sujeto substancial sino el Juicio completo (el objeto) en torno al sujeto insubstancial que es el Yo pienso<sup>485</sup>.

Esta síntesis es, además, temporal. Para Gianni Vattimo, una cuestión que queda abierta en este libro y que señala en su introducción que quizás habría merecido más atención, es la del juicio reflexionante en Kant, que pasa a describir como base de intersubjetividad. Cree que

juega un papel importante en la hermenéutica filosófica contemporánea como condición de constitución de la universalidad a partir de la formación de un horizonte de sentido común. Por este camino el tema del Juicio saldría aún más del ámbito estrictamente lógico y gnoseológico, ampliando su campo problemático hasta comprender la dimensión de la intersubjetividad, esto es, pasando, por decirlo en términos rortianos, del campo de cuestiones que tienen que ver con la objetividad al de la solidaridad. [...] Lo que equivale a decir que el descubrimiento de la temporalidad como sentido de la cópula, “sentido del ser en general”, no puede en un determinado punto dejar de encontrar, no ya la mera dimensión del Ser-ahí, sino aún más la del ser-junto-a (en-el-mundo). Se trata de una cuestión que profundiza, creemos, en el problema de la síntesis en una dirección no vertical –del juicio al suelo antepredicativo, del ser a la existencia efectiva del Ser-ahí-, sino horizontal, es decir en el nivel del mundo mismo<sup>486</sup>.

---

<sup>484</sup> Zegarra (2013), 22-3.

<sup>485</sup> Chiurazzi (2008), 68.

<sup>486</sup> Chiurazzi (2008), 13.

También analiza la dimensión intersubjetiva del Juicio Óscar Cubo, quien señala como dificultad para acometer su investigación “la ausencia de una teoría general y unitaria acerca de la facultad de juzgar dentro de la filosofía crítica de Kant”<sup>487</sup>, dificultad también presente en Arendt. Para Cubo, siguiendo a Weil,

el *novum* de la *Crítica del Juicio* no sólo consiste en sacar a la luz el peculiar principio de la facultad de juzgar, que como tal queda inexplorado en las dos primeras *Críticas*, sino en poner de manifiesto el carácter subjetivo del mismo. Este carácter subjetivo es lo que impide construir sobre dicho principio una nueva metafísica. La investigación del principio a priori de la facultad de juzgar inaugura se este modo el giro subjetivo de la tercera de las *Críticas* en relación con las dos primeras *Críticas*. Podemos incluso decir que el estudio de este principio implica una “segunda revolución” dentro del giro copernicano emprendido por Kant en la primera de las *Críticas*<sup>488</sup>.

A la hora de abordar los juicios puros de gusto, Cubo cita a Arendt, para quien las pretensiones de universalidad y necesidad de los juicios puros de gusto son estrictas, esto es, se formulan “en términos fuertes”, a saber, como si el predicado de lo bello fuera un predicado “objetivo” de las cosas. Esto es lo que explica que para Kant resulte completamente absurda la expresión “esto es bello “para mí”. Los juicios puros de gusto ponen de relieve que hay algo que no es sin más subjetivo en el enjuiciamiento estético de lo bello, que en la esfera del gusto hay “algo más” que el mero agrado de las sensaciones<sup>489</sup>.

Cubo señala que “la pregunta acerca de si la *finalidad estética* que presentan ciertos fenómenos naturales para el “libre uso” de las facultades de conocer del ánimo es un *fin de la Naturaleza* o una casualidad mecánica de la misma, no puede ser respondida de una manera “dogmática” atribuyendo un *arte oculto* o una *sabiduría suprema* a la Naturaleza n la producción de sus formas bellas”<sup>490</sup>. Considera que lo único que cabe decir al respecto es que sólo el hombre está en condiciones de

---

<sup>487</sup> Cubo (2012), 35.

<sup>488</sup> Cubo (2012), 51.

<sup>489</sup> Cubo (2012), 136.

<sup>490</sup> Cubo (2012), 151.

contemplar estéticamente los fenómenos que presenta la Naturaleza en virtud de la constitución subjetiva de sus facultades de conocer y que tanto la complacencia estética de lo bello, como el enjuiciamiento estético de la belleza son un privilegio exclusivamente humano del que están excluidos los animales y los dioses. Ahora bien, esta contemplación sólo es posible si el hombre contempla la Naturaleza de una manera desinteresada<sup>491</sup>.

Cubo concluye que el *sensus communis aestheticus* expresa una “unidad subjetiva” de *todos* los hombres por lo que respecta a la constitución de sus facultades de conocer. Señala que cuando Kant se refiere a las facultades de conocer del hombre, emplea habitualmente la primera persona del plural, lo que apoya la idea de una *intersubjetividad trascendental* entre los hombres por lo que respecta a la “organización interna” del ánimo humano. En estos pasajes, se hace referencia a un nosotros que no depende de la descripción *fisiológica* del hombre, ni tampoco de aquello que el hombre puede hacer por medio de su libertad. Este *nosotros trascendental* cierra el estudio de la “tripartición fundamental” del ánimo humano, que como tal constituye un *factum* insuperable dentro de la filosofía crítica de Kant<sup>492</sup>.

---

<sup>491</sup> Cubo (2012), 151.

<sup>492</sup> Cubo (2012), 204-5.

## 2. EL PROGRESO EN KANT Y HANNAH ARENDT

### 2.1 El progreso en Kant: esperanza, deber, plan oculto, asíntota, ¿paz perpetua?

Vamos a analizar los escritos de Kant y Arendt que tratan sobre el progreso. Los de la pensadora son en su gran mayoría críticas al concepto de progreso en Kant, ya que Arendt aludió al fenómeno en general y de forma explícita sobre todo en sus primeras obras y desde una perspectiva histórica y sociológica, pero más adelante tratará el progreso en relación con Kant y como colofón divergente a su teoría del Juicio que, paradójicamente, desarrolla a partir de éste.

Kant empieza a escribir sus escritos políticos y sobre la Historia en el periodo que media entre la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) y de la *Crítica del Juicio* (1790), entre 1784 y 1786, es decir, antes de que tuviera lugar la Revolución Francesa, aunque esto no le impide escribir bajo el influjo de los principios ilustrados y esbozar los principios de su teoría teleológica de la Historia y del progreso, que encontrarán su demostración práctica en la Revolución de 1789.

Pero, como señala Arendt, los asuntos que trata en sus escritos políticos le interesaron siempre, y ya en 1766, en *Sueños de un visionario*, Kant argumenta a favor de la esperanza: “La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo –el que lleva la inscripción *esperanza de futuro*– posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Ésta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiere suprimir”<sup>493</sup>.

En “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” (1784), Kant muestra su confianza en el progreso de la sociedad si se planta en ella el germen del pensamiento libre:

---

<sup>493</sup> *Sueños de un visionario*: Kant (1987), 72.



Pues, cuando la Naturaleza ha desarrollado bajo tan duro tegumento ese germen que cuida con extrema ternura, a saber, la propensión y la vocación hacia el pensar libre, ello repercute sobre la mentalidad del pueblo (merced a lo cual va haciéndose cada vez más apto para la *libertad de actuar*) y finalmente acaba por tener un efecto retroactivo hasta sobre los principios del gobierno, el cual incluso termina por encontrar conveniente tratar al hombre, quien ahora es algo *más que una máquina*, conforme a su dignidad<sup>494</sup>.

Poco antes había dicho: “Los hombres van abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo, con tal de que nadie ponga un particular empeño por mantenerlos en la barbarie”<sup>495</sup>.

Kant trata aquí el tema de la responsabilidad de cada época con la que le sucederá, uno de los principios de la creencia en el progreso que empiezan a desarrollarse en los siglos XVII y XVIII:

Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), rectificar sus errores y en general seguir avanzando hacia la Ilustración. Tal cosa supondría un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en ese progresar, y la posteridad estaría por lo tanto perfectamente legitimada para recusar aquel acuerdo adoptado de un modo tan incompetente como ultrajante<sup>496</sup>.

Kant utilizará el concepto de fin o de plan como hipótesis de análisis y de dotación de sentido. Lo será de la Naturaleza en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*, y de la Historia en sus escritos sobre Filosofía de la Historia. De esta forma, el progreso en la Historia es una hipótesis: Kant nunca sostendrá que es un hecho comprobado e irrefutable, pero lo defenderá con ardor porque considera que esta creencia es un deber moral.

El inicio de la escritura de *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784) es fortuito, aunque el tema interesaba a Kant, lo que le llevaba a comentarlo.

---

<sup>494</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?": Kant (2004), 93.

<sup>495</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?": Kant (2004), 91.

<sup>496</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?": Kant (2004), 88-9.

Según explica, es una aclaración que tiene que hacer ante la publicación en la *Gaceta Académica de Gotha* de una conversación suya “con un docto viajero en tránsito”. Se trata de Johann Schulz, que estaba ocupado en traducir la *Crítica de la Razón Pura* a un lenguaje más asequible para el público en general y que contaba que “una idea predilecta del profesor Kant es que la meta del género humano es el logro de una constitución política lo más perfecta posible y le gustaría que un historiador filosófico tratara de suministrarnos una historia de la humanidad bajo este concepto, mostrando cuánto se ha aproximado la humanidad hacia esa meta o cuánto se ha alejado de ella en las diferentes épocas, así como lo que aún ha de hacer por alcanzarla”<sup>497</sup>.

Kant empieza *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* enunciando su propósito de encontrar un plan en el devenir de las acciones humanas en la Historia. Señala que las acciones humanas se hallan tan determinadas “como cualquier otro suceso natural según las leyes de la Naturaleza” y la Historia acaso pueda “descubrir un curso regular [...] como una continua evolución progresiva”<sup>498</sup>. A continuación, introduce la idea de que cada hombre persiga sus intereses redundando en el desarrollo del fin de la Naturaleza: “Poco imaginan los hombres (en tanto que individuos e incluso como pueblos) que, al perseguir cada cual su propia intención según su parecer y a menudo en contra de los otros, siguen sin advertirlo -como un hilo conductor- la intención de la Naturaleza, que les es desconocida y trabajan en pro de la misma”<sup>499</sup>.

La idea del plan debe ser más elaborada a la hora de analizar la Historia y las acciones de los hombres, admite Kant, dado que “los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo –como animales- ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan (como lo sería, por

---

<sup>497</sup> “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?”: Kant (2004), 95.

<sup>498</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 97.

<sup>499</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 98.

ejemplo, de las abejas o de los castores)”<sup>500</sup>. Así, la idea de un plan responde al absurdo que encuentra Kant al observar a los hombres:

No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie. En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso –puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio– que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si logramos encontrar un hilo conductor para diseñar una historia semejante, dejando en manos de la Naturaleza el engendrar al hombre que habrá de componerla más tarde sobre esa base; de la misma manera que produjo un Kepler, el cual sometió de forma inesperada las formas excéntricas de los planetas a leyes determinadas y, posteriormente, a un Newton que explicó esas leyes mediante una causa universal de la Naturaleza<sup>501</sup>.

Kant enuncia nueve principios en el desarrollo de su tesis. Parte de que “todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin”. La clave en el hombre es que las disposiciones que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo. La Razón requiere tanteos, entrenamiento e instrucción para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro de conocimiento y cada hombre vive poco tiempo, con lo que Kant concluye que “cada hombre habría de vivir un lapso de tiempo desmesuradamente largo para aprender cómo emplear cabalmente sus disposiciones naturales; en otro caso, si la Naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (como ocurre de hecho), ella precisa entonces de una serie acaso interminable de generaciones que se transmitan la una a la otra la ilustración, para terminar por

---

<sup>500</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 98.

<sup>501</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 99.

conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención. Y este momento tiene que constituir, al menos en la idea del hombre, la meta de sus esfuerzos, ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna”. Esto, a ojos de Kant, suprimiría todos los principios prácticos y “haría sospechosa a la Naturaleza –cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia- de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre”<sup>502</sup>.

Para Kant, la Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo, de su razón, toda perfección y felicidad. “Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino más bien que vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar. A este respecto siempre resultará extraño que las viejas generaciones parezcan afanarse trabajosamente sólo en pro de las generaciones posteriores”, concede Kant, para preparar a éstas un nivel desde el que puedan seguir erigiendo el edificio que la Naturaleza ha proyectado. Le sorprende que “sólo las generaciones postreras deban tener la dicha de habitar esa mansión por la que una larga serie de antepasados (ciertamente sin albergar ese propósito) han venido trabajando sin poder participar ellos mismos en la dicha que propiciaban”<sup>503</sup>.

El medio del que se sirve la Naturaleza para desarrollar estas disposiciones es el antagonismo de las mismas en la sociedad, lo que Kant denomina la “insociable sociabilidad” de los hombres<sup>504</sup>. Kant hace ahora una encendida defensa del conflicto como generador de desarrollo en línea con la ironía que contiene el título de *Sobre la paz perpetua*:

Sin aquellos atributos ciertamente poco amables de la insociabilidad, de donde nace la resistencia que cada cual ha de encontrar necesariamente junto con sus pretensiones egoístas, todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su

---

<sup>502</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 100.

<sup>503</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 102.

<sup>504</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 102.

germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bonachones como las ovejas que pastorean, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación atendiendo a su fin como Naturaleza racional. ¡Demos pues gracias a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Sin ello, todas las excelentes disposiciones naturales depositadas en la humanidad dormirían eternamente sin llegar a desarrollarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que es bueno para su especie y quiere discordia<sup>505</sup>.

Al abordar el problema de que el hombre necesita un señor cuando vive entre los de su especie, Kant señala que el papel del hombre es muy artificioso y dice que acaso en otros planetas, sus habitantes, con otra naturaleza, puedan alcanzar su destino durante su vida, pero entre los hombres no sucede así, aunque si cumplimos la misión de la Naturaleza apunta que podríamos pretender ocupar entre nuestros vecinos del cosmos una posición nada desdeñable<sup>506</sup>.

Dadas estas premisas, Kant concluye que el mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el Derecho. Y este problema depende a su vez de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente éste último. Kant aboga por “abandonar el estado sin ley propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos [...] de un poder unificado y de la decisión conforme a las leyes de la voluntad común”, idea que recuerda que fue ridiculizada por el Abbé de Saint Pierre (*Project de paix perpétuelle*, 1713) y Rousseau (*Extrait du project de paix perpétuelle de M. l'Abbé de Saint-Pierre*, 1760), quizá, señala con tino, a nuestro juicio, “porque creyeron que su realización era inminente”. Sin embargo, apunta, “dicha idea constituye la salida inevitable de la necesidad, en que se colocan mutuamente los hombres, que ha de forzar a los Estado

---

<sup>505</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 103-4.

<sup>506</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 105.

a tomar (por muy cuesta arriba que ello se les antoje) esa misma resolución a la que se vio forzado tan a pesar suyo el hombre salvaje, a saber: renunciar a su brutal libertad y buscar calma y seguridad en el marco legal de una Constitución”<sup>507</sup>. El título de *Sobre la paz perpetua* tenía ya un largo recorrido que Kant recoge.

Kant plantea una interesante definición del momento en que cree que se encuentra la humanidad:

Antes de dar este último paso (una confederación de Estados), o sea, casi hacia la mitad de su formación, la naturaleza humana sufre las más penosas calamidades bajo la engañosa apariencia de un bienestar eterno; de modo que Rousseau no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes, siempre y cuando no se tenga en cuenta esta última etapa que todavía le queda por remontar a nuestra especie. Gracias al arte y a la ciencia somos extraordinariamente cultos. Estamos civilizados hasta la exageración en todo lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos moralizados queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización. Mientras los Estados malgastan todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, al obstruir continuamente el lento esfuerzo de la formación interna del modo de pensar de sus ciudadanos, privándoles de todo apoyo en ese propósito, no cabe esperar nada de esta índole<sup>508</sup>.

En estas reflexiones sobre moralidad y civilización, Kant hace las veces de abogado del diablo de su creencia en el progreso moral. Apunta a que el progreso científico y técnico está más adelantado que el moral, en línea con las impresiones al respecto de quienes niegan la existencia del progreso moral y del punto de vista de Arendt, Benjamin, Horkheimer o Adorno.

Para Kant, la consideración de la historia de la especie humana como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una Constitución

---

<sup>507</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 108-9.

<sup>508</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 111.

interior y exteriormente perfecta es el único estado en que puede desarrollarse plenamente la humanidad. Eso sí, la meta no se alcanza nunca, no es una quimera pero el acercamiento nunca es completo. “Como se ve, la Filosofía también puede tener su quiliasmo, pero un quiliasmo tal a cuyo advenimiento pueda contribuir, si bien remotamente, su propia idea, un quiliasmo que, por lo tanto, no es ni mucho menos quimérico”<sup>509</sup>, entendido como un milenarismo filosófico en su concepto de un progreso que se va logrando de forma asintótica. “Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a este momento”, entre los que cita las relaciones ficticias, eso sí, entre Estados, o que no se tolere el atentado contra las actividades profesionales y el comercio que supondrían las restricciones de la libertad civil:

Pero esta libertad va ganando terreno poco a poco. Cuando se impide al ciudadano buscar su prosperidad según el modo que mejor le parezca, siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás, se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo. Por eso se suprime cada vez más la limitación personal en su hacer, transigiendo con la libertad en materia de religión; y así, entremezclada con delirios y antojos, va emergiendo poco a poco la ilustración [...] Mas esta ilustración [...] ha de ascender poco a poco hasta los tronos<sup>510</sup>.

Por último, Kant justifica su ensayo, pese a que muchos lo considerarían una “*novela*”, ya que apunta, “puede resultar de gran utilidad”<sup>511</sup>. Señala que “siempre quedó un germen de ilustración que se desarrollaba un poco más con cada nueva revolución, preparando el siguiente nivel en la escala del perfeccionamiento”. Así cree que se descubrirá un “hilo conductor” que puede servir para explicar “el confuso juego de las cosas humanas o el arte de la predicción de los futuros cambios políticos (una utilidad que ya se ha extraído de la historia humana, aun considerándola como un efecto incoherente de una libertad no sometida a reglas)”<sup>512</sup>. Sobre todo, defiende que

---

<sup>509</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 112.

<sup>510</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 113.

<sup>511</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 115.

<sup>512</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 117.

“abre una perspectiva reconfortante de cara a futuro (algo que no se puede esperar con fundamento sin presuponer un plan de la Naturaleza) imaginando un horizonte remoto donde la especie humana se haya elevado hasta un estado en el que todos los gérmenes que la Naturaleza ha depositado en ella puedan ser desarrollados plenamente y pueda verse consumado su destino sobre la tierra”. Su propósito con esa idea de Historia universal con un hilo conductor a priori no es suprimir la tarea de la Historia concebida de un modo meramente *empírico*, explica, “sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en materia de historia) podría intentar desde un punto de vista distinto”. Pero todavía queda otro *pequeño* motivo a tener en cuenta para intentar esta historia filosófica, señala: “Encauzar la ambición de los jefes de Estado”<sup>513</sup>.

En las *Recensiones sobre la obra de Herder ‘Ideas para Una Filosofía de la Historia de la Humanidad’* (1784), publicadas de forma anónima en 1785, Kant señala que el libro de su alumno no está bien fundado. Considera que no se argumenta por qué la racionalidad y superioridad del hombre emanan del caminar erguido y, sobre todo, se muestra en desacuerdo con que Herder no crea que el hombre necesite un señor ni que no sea el individuo, sino la especie, la que progresa. Según señala Roberto R. Aramayo<sup>514</sup>, la mujer de Herder llegó a sospechar que Kant había redactado *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* a modo de “antídoto preventivo”, con el fin de neutralizar las tesis contenidas en la obra de su marido, a la que Kant pudo tener acceso antes de su publicación. Esto explicaría, a juicio de R. Aramayo, que Kant se sintiera obligado a explicitar la motivación del escrito. Señala que no debió agradecerle comprobar que las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* se limitaban a citar uno de sus escritos precríticos, es decir, que su discípulo no incluía sus reflexiones más avanzadas. R. Aramayo cree posible que, de no haber mediado la polémica con Herder, quizá Kant nunca hubiera llegado a la imagen de la asíntota ni

---

<sup>513</sup> “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”: Kant (2004), 117-8.

<sup>514</sup> Kant (2004), 55.



hubiera escrito *Probable inicio de la historia humana* e, incluso, no habría publicado *Idea...* al menos cuando lo hizo<sup>515</sup>.

Concluyen las *Recensiones...* con una argumentación a favor del progreso de la especie:

Ahora bien, si la especie supone (en su sentido más usual) el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito (hasta lo indeterminable) y se acepta que tal serie se aproxima incesantemente a la línea de su destino, entonces no resulta contradictorio sostener que esta línea del destino es asintótica a cada uno de los puntos de la línea generacional y coincide con ésta en el todo; en otras palabras, que ningún miembro de todas las generaciones del género humano alcanza plenamente su destino, sino únicamente la especie. Es competencia del matemático aclarar esta metáfora; la tarea del filósofo consiste en afirmar que el destino del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea 'aunque muy provechosa desde cualquier punto de vista' del objetivo al que hemos de dirigir nuestros esfuerzos conforme con la intención de la Providencia<sup>516</sup>.

En su análisis de la Historia, Kant también pone el énfasis en los inicios para luego llegar a su visión de progreso asintótico final. En *Probable inicio de la historia humana* (1786), se pregunta por los comienzos del hombre racional, de nuevo acercándose al tema de la paleontología y la evolución, para lo que se sirve en parte de citas del *Génesis*. Comienza con un hombre adulto y emparejado. Un hombre que podía mantenerse erguido y andar y podía hablar y hasta discurrir, es decir, hablar concatenando conceptos, en suma, pensar, habilidades que hubo de adquirir íntegramente por sí solo. Al principio, se valió del instinto. Luego, la Razón quiso que ampliara lo conocido. Kant se fija en el momento en que se da cuenta de que su razón le permite sobrepasar los límites donde se detienen todos los animales, poner trabas a la voz de la Naturaleza, llevar a cabo el primer ensayo de una elección libre. Kant cree

---

<sup>515</sup> Kant (2004), 56.

<sup>516</sup> "Recensiones sobre la obra de Herder: 'Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad'": Kant (2004), 153-4.

que a la satisfacción momentánea debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia<sup>517</sup>.

El siguiente paso de la Razón, prosigue, es la reflexión sobre las expectativas de futuro, la capacidad de gozar no sólo del momento actual, sino también del venidero, que considera el rasgo decisivo del privilegio humano, aquello que le permite trabajar en pro de los fines más remotos con arreglo a su destino, pero que es al mismo tiempo una fuente inagotable de preocupaciones. En último término, Kant considera que la Razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste, si bien de forma confusa, que él constituye el fin de la Naturaleza y que nada de lo que vive sobre la Tierra puede representar una competencia en tal sentido. Los animales son medios o instrumentos. El resto de hombres, copartícipes iguales, fines en sí mismos<sup>518</sup>.

Así, la salida del paraíso fue el tránsito de la rudeza propia de una criatura animal a la humanidad, “de las andaderas del instinto a la guía de la Razón”. Kant vuelve a desarrollar aquí su teoría del progreso de la especie:

Cuando se considera el destino de su especie, que no consiste sino en progresar hacia la perfección (pues por muy defectuosos que puedan resultar los primeros intentos por alcanzar esa meta, estos se verán continuados por una larga serie de descendientes), la cuestión no es si el hombre ha salido ganando o perdiendo con ese cambio. Ahora bien, mientras ese decurso de las cosas representa para la especie un progreso de lo peor hacia lo mejor, no supone exactamente lo mismo de cara al individuo. [...] La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta hacia la especie su finalidad para con el hombre, representó sin embargo una ganancia. Por consiguiente, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al

---

<sup>517</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 158-162.

<sup>518</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 163-5.

mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que miembro de la totalidad (de una especie).<sup>519</sup>.

En este contexto, “las incitaciones a los vicios –que suelen ser culpabilizadoras– son en sí mismas buenas y adecuadas en tanto que disposiciones naturales”, apunta Kant, si bien se ven perjudicadas por el progreso de la cultura y viceversa, “hasta que el arte en su perfeccionamiento se torna nuevamente Naturaleza, lo que constituye el fin último del destino moral de la especie humana”<sup>520</sup>.

Vemos que Kant sitúa el nacimiento del arte después de que llegara la agricultura y de que se formaran las primeras ciudades, es decir, en el Neolítico o tras él, lo que ahora sabemos que no es cierto: hay arte desde que el hombre es hombre, en el Paleolítico.

Ante todas las penalidades, Kant señala que “el hombre reflexivo siente una desazón (desconocida para el que no lo es) que puede dar lugar a desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y –a lo que parece– sin esperanza de una mejora”<sup>521</sup>. Consideramos que aquí se encuentra el argumento fundamental por el que Kant defiende que es un deber moral creer en el progreso moral de la especie: “Sin embargo, es de suma importancia el estar satisfecho con la Providencia (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la Tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del autoperfeccionamiento”<sup>522</sup>.

Kant concluye que “dado el nivel cultural en que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la

---

<sup>519</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 166-7.

<sup>520</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 168-9.

<sup>521</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 174.

<sup>522</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 174.

cultura, y sólo después de haberse consumado una cultura –sabe Dios cuándo- podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla”<sup>523</sup>.

Respecto a la brevedad de la vida, Kant cree que se ha de estar “muy equivocado en la estimación de su valor” cuando se desea que se prolongue aún más su duración efectiva, pues esto “no supondría sino la prolongación de un juego en constante lucha contra intensas penalidades. En cualquier caso, no se puede tomar a mal un criterio infantil que teme a la muerte sin amar la vida, pues a pesar de que le resulta difícil sobrellevar cada día de su existencia con mediana satisfacción, nunca le bastan los días para repetir ese tormento”<sup>524</sup>. Vaticina que si los hombres pudieran alcanzar un ciclo vital de ochocientos años o más, “los vicios de una humanidad tan longeva se elevarían hasta cotas tales que su mejor y más digno destino sería el de desaparecer de la faz de la tierra bajo un diluvio universal”<sup>525</sup>.

La clave es por lo tanto para Kant “satisfacción con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la Naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda en la medida de sus fuerzas”<sup>526</sup>.

En “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea” (1791), Kant sostiene la imposibilidad de la defensa de la teodicea, de la sabiduría suprema del autor del mundo, de la acusación que la Razón eleva contra ella por lo que en el mundo es contraproducente: “A esto se llama sostener la causa de Dios; aunque en el fondo no sea sino la causa de nuestra arrogante razón, desconocedora en esto de sus límites”<sup>527</sup>, explica. Así, para Kant, la demostración de la existencia de Dios, un ser moral, un concepto que para la religión ha de ser útil, que apenas sí se basa en la

---

<sup>523</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 175.

<sup>524</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 176.

<sup>525</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 176.

<sup>526</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 178.

<sup>527</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 219.

experiencia, “no puede ser sino moral”<sup>528</sup>. Mientras que el autor de una teodicea consiente en que el litigio dependa del tribunal de la Razón, Kant analiza todos los aspectos de la teodicea y explica que es una creencia moral, que no tenemos concepto alguno de ella ni podemos esperar lograrlo, al menos ningún mortal. Se trata de un asunto doctrinal<sup>529</sup>. Así, Kant subraya que “la teodicea no tiene tanto que ver con una tarea de provecho de la ciencia como, sobre todo, con una cuestión de fe”. Y plantea que aunque “nadie puede responder para siempre que lo que se dice a sí mismo sea verdadero (pues puede errar)”, sí “puede y debe responder de que su profesión o confesión sea veraz: pues de eso es inmediatamente consciente”<sup>530</sup>. Entendemos que estas reflexiones sobre la teodicea se aplican al progreso, aunque Kant no lo reconozca explícitamente y discuta con fervor las tesis abdeteristas y de Mendelssohn, que podríamos decir que considera que no son veraces.

En “De la relación entre teoría y práctica en el Derecho Internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas” (“Contra Moses Mendelssohn”, 1793), Kant señala que un análisis de la teoría y práctica en un entorno de política internacional, cosmopolita, a su juicio lleva ineludiblemente al concepto de progreso. En este ensayo, Kant enuncia con gran claridad los aspectos de su concepción del progreso moral que criticará con más insistencia Arendt, ya que fía el progreso moral a la naturaleza humana, sobre la que cada individuo no tiene elección, y a su actuación como especie. Kant ridiculiza las reflexiones de Mendelssohn sobre la inexistencia de progreso porque considera que atentan contra la dignidad y la esperanza y caen en la superstición:

Vemos –dice– que el género humano en su conjunto efectúa pequeñas oscilaciones, y que nunca dio un paso adelante sin retroceder poco después, con redoblada velocidad, hasta un estado anterior. (Esto es justamente la piedra de Sísifo; de este modo, al igual que entre los indios, se toma a la Tierra como lugar de expiación por pecados antiguos que ahora ya no se recuerdan). El hombre sigue su marcha, pero la humanidad efectúa continuas oscilaciones hacia arriba y hacia abajo, en medio

---

<sup>528</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 220.

<sup>529</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 227-231.

<sup>530</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 235.

de límites fijos; mas si se la considera en su conjunto, mantiene en todas las épocas aproximadamente el mismo nivel de moralidad, la misma dosis de religión e irreligión, de virtud y vicio, de felicidad (¿) e infortunio<sup>531</sup>.

Su opinión es que “es un espectáculo sumamente indigno [...] el que ofrece periódicamente el género humano ascendiendo unos cuantos pasos hacia la virtud para recaer poco después”. Cree que contemplar unos instantes esta tragedia quizá pueda ser “conmover e instructivo, pero el telón por fin tiene que caer, pues a la larga se convierte en farsa, y aunque los actores no se cansen, porque están chiflados, sí se cansa el espectador, que en un acto u otro tiene ya bastante, si de ahí es capaz de inferir fundadamente que esa interminable pieza será siempre igual”. Cuando se trata de una mera representación de teatro, admite que el castigo final puede resarcir de las sensaciones desagradables, pero “dejar que en la realidad se amontonen vicios sin cuento (aunque entreverados de virtudes) para que puedan ser castigados con toda justicia un buen día, resulta incluso contrario –al menos en mi concepto- a la moralidad de un sabio creador y gobernador del mundo”<sup>532</sup>.

Así, Kant cree que el punto de vista de Mendelssohn cansa al espectador, faceta de la teoría del progreso kantiana que Arendt enmarca en la necesidad que siente Kant de superar el hastío, la desesperanza y la melancolía de la vida.

A continuación, Kant insiste en que se trata de reconocer el progreso del fin moral de la existencia del hombre, no meramente el progreso cultural. Defiende que “este progreso sin duda será a veces interrumpido pero jamás roto”. Dice que no tiene necesidad de demostrarlo sino que son los adversarios de esta idea quienes tienen que proporcionar una prueba porque se apoya “en un deber para mí innato, consistente en que cada miembro de la serie de generaciones [...] actúe sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor [...] y de manera que ese deber pueda así

---

<sup>531</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 232-3.

<sup>532</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 232-4.

transmitirse legítimamente de un miembro de la serie a otro”. Lo considera un deber a pesar de la incertidumbre, que muestra quizás de la forma más clara en este pasaje:

Ahora bien, por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas –dudas que, si fueran probatorias podrían inducirme a desistir de un trabajo aparentemente baldío-, mientras esto no pueda probarse con absoluta certeza, me asiste pese a todo la posibilidad de no trocar el deber (que es lo *liquidum*) por la regla de la prudencia consistente en no dedicarse a lo impracticable (que sería *illiquidum*, pues es mera hipótesis); por incierto que me resulte y me siga resultando siempre si cabe esperar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir, sin embargo, la máxima –ni por tanto la necesidad de presuponerla con miras prácticas- de que tal cosa es factible<sup>533</sup>.

¿Podría probar “con absoluta certeza” el Holocausto que Kant se equivoca? Creemos que se trata del suceso más adecuado para realizar la comparación y que además influye en la posición de Arendt.

Además, Kant defiende que esta esperanza en tiempos mejores es la que entusiasma “al corazón humano un deseo serio de hacer algo provechoso para el bien universal”. “Ante el espectáculo que ofrecen, no tanto los males que agobian al género humano por causas naturales [a pesar de que ocasionaron un vivo debate tras el terremoto de Lisboa de 1755 que en el caso de Voltaire cristalizó en *Cándido* y quién sabe sin habría encontrado en Kant a un nuevo Pangloss], sino más bien aquellos que los propios hombres se infligen mutuamente, el ánimo se reconforta gracias a la perspectiva de que el futuro puede ser mejor, y ciertamente, con benevolencia desinteresada, pues llevaremos mucho tiempo en la tumba antes de que se cosechen los frutos que en parte hemos sembrado nosotros mismos”<sup>534</sup>. Kant vuelve a insistir en que los argumentos contrarios al progreso moral no pueden ser tampoco comprobados y que no bastan para hacerle desistir de su deber moral de defenderlo. Además, añade, se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su

---

<sup>533</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 234.

<sup>534</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 234.

conjunto ha hecho realmente considerables progresos, incluso por el camino de su perfeccionamiento moral, si se compara nuestra época con todas las anteriores (breves detenciones no pueden probar nada en contra). Opina que el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, “habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes y su juicio sobre lo que se es en comparación con lo que se debe ser –por tanto su autocensura- se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer”<sup>535</sup>. Compartimos este argumento, aunque de nuevo nos planteamos si no ha sido duramente puesto a prueba por el Holocausto. Nos preguntamos asimismo qué pensaría Kant del enorme decalaje que existe hoy entre el progreso técnico y el moral, que entendemos que en su época no estaban todavía tan separados, distancia que hace reflexionar a Arendt como ya vimos: “Pero pudiera ser que nosotros, criaturas atadas a la Tierra que hemos empezado a actuar como si fuéramos habitantes del universo, seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer”<sup>536</sup>.

Kant plantea a continuación el argumento sobre el que Arendt siente más rechazo: el nulo efecto de la acción del individuo, que ve como una simple pieza en un tablero:

Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso, acelerar, este incesante progreso a mejor, pronto se ve que tal éxito –que llega a perderse en la inmensidad- no dependerá tanto de lo que hagamos nosotros (por ejemplo, de la educación que demos a la juventud) y del método con que nosotros hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la naturaleza humana en nosotros y con nosotros para forzarnos a seguir una vía al que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos. Pues sólo de esa naturaleza, o más bien de la Providencia (porque se requiere una sabiduría suprema para cumplir tal fin), podemos esperar un éxito que alcance a la totalidad y, desde ésta, llegue a las

---

<sup>535</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 235-6.

<sup>536</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 29-31.



partes, mientras que los hombres en sus proyectos sólo arrancan de las partes, e incluso se quedan en ellas; hasta la totalidad como tal –demasiado grande para los hombres- llegarán ciertamente las ideas de éstos, pero no su influjo, sobre todo porque, al oponerse unos a otros en sus proyectos, difícilmente se unirían para ello por su propia y libre decisión<sup>537</sup>.

Finalmente, Kant cree que se llegará a un estadio en el que cada Estado se organice internamente “de manera que no sea su jefe (a quien la guerra no le cuesta realmente nada, porque traslada sus costes a otro, esto es, al pueblo) sino el pueblo, a quien sí le cuesta, el que tenga la última palabra sobre si debe haber guerra o no”<sup>538</sup>.

No sólo es que no tengan efectos las acciones del individuo, es que sus fines son contrarios a los de la Providencia, con lo que al individuo consciente de su incapacidad le queda esperar que la Providencia introduzca las circunstancias requeridas. “La Providencia proporcionará una salida al fin de la humanidad tomada en el conjunto de su especie, para que ésta alcance su destino final mediante el uso libre de sus fuerzas hasta donde tales fuerzas den de sí, salida a la que, por cierto, se oponen los fines de los hombres tomados individualmente”, concluye<sup>539</sup>.

En suma, Kant confía en la teoría también en el ámbito cosmopolita, “pues ésta parte del principio jurídico cómo debe ser la relación entre hombres y entre Estados, y recomienda a los dioses de la Tierra la máxima de proceder siempre, en sus disputas, de modo tal que con él se introduzca ese estado universal de los pueblos, admitiéndolo como posible (*in praxi*) y como capaz de existir”. Pero, a la vez, también confía en la naturaleza de las cosas, que lleva por la fuerza a donde no se quiere ir de buen grado (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, como hemos visto: Al que está resuelto los hados conducen, al que se resiste lo arrastran, según dice Séneca en una carta a Lucilio que se titula “Soportemos con serenidad las contrariedades del

---

<sup>537</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 236.

<sup>538</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 237.

<sup>539</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 238-9.

destino”)<sup>540</sup>. Y en la naturaleza de las cosas se incluye asimismo la naturaleza humana; como en esta última siempre continúa vivo el respeto por el Derecho y el deber, no puedo ni quiero considerarla hundida en el mal hasta el extremo de que la razón práctica moral, tras muchos intentos fallidos, no vaya a triunfar finalmente sobre el mal y no nos presente a la naturaleza humana como digna de ser amada”<sup>541</sup>, señala Kant.

Creemos que este confiar en la naturaleza de las cosas es el punto de fricción de Arendt con Kant en lo relativo al progreso y en el que el filósofo podría incurrir en contradicción con las implicaciones del Juicio y con los postulados de la Ilustración y el *sapere aude*, a pesar de que Kant y Arendt comparten la querencia por los estoicos y por Séneca. De hecho, poco antes de la cita anterior, Séneca alaba a Catón, ejemplo que también sigue Arendt. Lo compara con Sócrates y certifica que “nadie vio cambiar a Catón en tantos cambios de la República; se mostró él mismo en toda situación”<sup>542</sup>.

En “El fin de todas las cosas” (1794), Kant reflexiona sobre el progreso, las religiones y el más allá. Kant se pregunta: “Pero ¿por qué los hombres esperan, en general, un fin del mundo?, y, si éste se les concede, ¿por qué precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?...” Cree que el motivo de lo primero parece residir en que la Razón les dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin final de su existencia; “pero si éste no se ha de alcanzar, la creación les parece sin finalidad: como una farsa sin desenlace ni intención razonable”<sup>543</sup>. Respecto a los presagios sobre un fin horrible, Kant recuerda que “los hombres sienten, no sin causa, el peso de su existencia, aunque ellos mismos son esa causa”. Cree que el motivo reside en que en el progreso del género humano, las necesidades crecen más de prisa que los medios de satisfacción. La disposición moral le adelantará un día. Aquí defiende que si tenemos en cuenta las

---

<sup>540</sup> Séneca (2008), 294.

<sup>541</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 240.

<sup>542</sup> Séneca (2008), 280-1.

<sup>543</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 295.

pruebas de la experiencia, a propósito de las ventajas morales de nuestro tiempo sobre los anteriores, podemos abrigar la esperanza de que el final será positivo y se introducirá “sobre la tierra el fin de todas las cosas. Sólo que esta fe heroica en la virtud, no obstante, no parece que, subjetivamente, tenga un influjo tan generalizado sobre los ánimos como esa entrada acompañada de espantos que supuestamente precederá a las últimas cosas”<sup>544</sup>.

A continuación, Kant cita el *Apocalipsis* (10:55-6), en un pasaje que ha podido influir a Benjamin para el canto del “Angelus Novus”, aunque Klee parece inspirarse sobre todo en el Talmud: “El ángel que vi plantado sobre el mar y la tierra firme alzó la diestra hacia el cielo y juró por el que vive por los siglos de los siglos, que creó el cielo y cuanto contiene, etc.: que ya no queda tiempo”. Para Kant, de no suponer que el ángel ha proclamado una insensatez, ha querido decir que, en adelante, ya no ha de haber ningún cambio; pues de haber algún cambio aún en el mundo, también habría tiempo, pues aquél no puede tener lugar sino en éste, y no es pensable sin presuponerlo<sup>545</sup>.

En este punto, Kant explica por qué los hombres encuentran dificultades para creer en el progreso: suponen que el estado en el que se encuentran ahora resulta siempre un mal en comparación con el mejor, en el que se disponen a entrar, y “la representación de un progreso indefinido hacia el fin final equivale, con todo, a la perspectiva de una serie interminable de males, los cuales, aunque contrapesados por bienes mayores, no permiten que se produzca el contento, que no se puede pensar sino cuando el fin final sea alcanzado, por fin, alguna vez”. Por este motivo, cree que los hombres abrazan la mística, las “monstruosas” creencias orientales en la nada, el panteísmo o el espinosismo: “Y todo para que los hombres puedan disfrutar, al fin, de un reposo eterno, que constituye un presunto fin bienaventurado de todas las cosas; un concepto que, de suyo, sirve de arranque al entendimiento y, a la vez, pone fin a todo Pensamiento”<sup>546</sup>.

---

<sup>544</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 296-7.

<sup>545</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 298.

<sup>546</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 300-1.

Kant acaba sus reflexiones centrado en Dios y el cristianismo, el fin final de todas las cosas, “y el no actuar de manera visible contra su idea es lo que podría llamarse sabiduría humana”<sup>547</sup>. A Kant, le parece muy bien que se elaboren proyectos en esta línea, pero advierte de que lo mejor si quiere tener éxito es abandonarse a la Providencia: “Pues por muy incrédulo que se quiera ser, no obstante, cuando es imposible en absoluto predecir el éxito con certeza, por cierto medios escogidos según la máxima sabiduría humana (que si ha de merecer este nombre, tiene que referirse únicamente a la moral), se debe creer, al modo práctico, en una concurrencia de la sabiduría divina en el curso de la Naturaleza, a no ser que se prefiera renunciar a su fin final”<sup>548</sup>. Para Kant, el cristianismo es digno de respeto y es amable, pero si dejara de serlo, lo que puede ocurrir, los hombres se opondrían a él, “y el Anticristo, que se tiene por precursor del día novísimo, comenzaría su breve reinado (fundado probablemente en el temor y en el egoísmo); pero entonces, como el cristianismo, determinado a convertirse en religión universal, no sería favorecido por el destino para llegar a serlo, se llegarían al fin (inverso) de todas las cosas en sentido moral”<sup>549</sup>.

A continuación, Kant analiza el conflicto entre moral y política siguiendo la línea de “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’” y en términos parecidos a los de Arendt en “La crisis en la cultura: su significado político y social” o en “Verdad y política”. Sin embargo, aunque Kant relaciona la práctica con el Juicio, no vemos que en *Sobre la paz perpetua* sitúe la política en la esfera del Juicio o explicita esta relación, paso que sí da Arendt. Aunque creemos que Kant aborda esta relación de forma implícita.

En *Sobre la paz perpetua*, publicada en 1795, Kant aborda directamente el tema del conflicto y del orden internacional cosmopolita. Obtiene el concepto de Estado mediante su deducción trascendental, es la condición formal por la que el orden jurídico se hace posible como un orden objetivo de convivencia. El Estado es la condición del Derecho y el Derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el

---

<sup>547</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 302.

<sup>548</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 303.

<sup>549</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 306.

arbitrio de uno puede ser compatible con el arbitrio de los otros bajo una ley general de libertad. La concepción de Estado de Kant rompe con la tradición y con el concepto de Estado ilustrado. En “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’” (1793) se muestra en contra de un gobierno fundado en el principio de beneficencia respecto al pueblo, un gobierno paternal en el que los súbditos sólo tienen que conducirse pasivamente como si fueran niños, que considera “el mayor despotismo”<sup>550</sup>. *Sobre la paz perpetua* supone estas premisas, parte de la relación entre Estados y de que lo connatural al hombre es la guerra, como insistirá en 1797: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto, ser instaurado”<sup>551</sup>. A pesar de que se trata de un estado natural, la razón práctico-moral nos veta la guerra, lo que lleva a los hombres a asociarse en el Estado y, más adelante, a crear una unión de Estados. De nuevo, la asíntota y el deber de atenerse a esta idea: “La paz perpetua (el fin último de todo Derecho de gentes) es ciertamente una idea irrealizable. Pero los principios políticos que a ella tienden, o sea, integrar aquellas asociaciones de Estados que sirven para la aproximación continua a ella, no lo son; sino que, antes bien, así como ésta es una tarea fundada en el deber y, por consiguiente, también en el Derecho de los hombres y Estados, son en todo caso realizables”<sup>552</sup>. Lo que nos da la garantía de la paz perpetua es “nada menos que la gran artista, Naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad”<sup>553</sup>.

Kant comienza aclarando que el título de la obra es irónico, y que lo toma del rótulo de una posada holandesa en el que se había dibujado un cementerio, aunque como vimos, este título ya había sido utilizado por el Abbé de Saint Pierre (*Project de*

---

<sup>550</sup> “En torno al tópico: ‘Eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica’”: Kant (2004), 207.

<sup>551</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 51.

<sup>552</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 61.

<sup>553</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 67.

*paix perpétuelle*, 1713) y Rousseau (*Extrait du projet de paix perpétuelle* de M. l'Abbé de Saint-Pierre, 1760), aunque para Saint Pierre y Rousseau el título no encerraba connotaciones irónicas. Cree que la Constitución republicana es la que puede conducir a la paz perpetua y subraya que no es lo mismo que la Constitución democrática, que considera un despotismo “porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. Toda forma de gobierno que no sea representativa es en propiedad una no forma, porque el legislador no puede ser al mismo tiempo ejecutor de su voluntad en una y la misma persona”<sup>554</sup>.

Kant defiende a continuación que la Razón condena la guerra como una vía jurídica y convierte en un deber inmediato el estado de paz, que no puede establecerse o garantizarse sin un pacto entre los pueblos. Así, concluye que el Derecho de gentes debe fundarse en una federación de estados libres<sup>555</sup>.

La garantía de la paz perpetua es, por tanto, “la gran artista de la Naturaleza (*natura daedala rerum*), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad”. Kant señala que se la llama indistintamente destino, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o Providencia, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo<sup>556</sup>. Considera que esta causa no la podemos reconocer en los artificios de la Naturaleza ni siquiera inferir, sino que sólo la podemos pensar para formarnos un concepto de su posibilidad, por analogía con el arte humano (como en toda relación de la forma de las cosas con sus fines). Además, añade que la concordancia de esta causa con el fin que la Razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea exagerada en sentido teórico, está por el contrario bien fundada

---

<sup>554</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 56-7.

<sup>555</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 60-1.

<sup>556</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 67.

en sentido práctico, por ejemplo, en relación con el concepto de deber en la paz perpetua. Kant prefiere utilizar el término Naturaleza, que cree más apropiado para los límites de la razón humana, que debe mantenerse, en lo que respecta a la relación de los efectos con sus causas, dentro de los límites de la experiencia, y más modesto que el término Providencia<sup>557</sup>.

Kant describe la organización provisional de la Naturaleza, que se cuida de que los hombres puedan vivir y a través de la guerra los lleva a las zonas más inhóspitas y a entablar relaciones. Cree que la Naturaleza no sólo ha procurado que los hombres puedan vivir, sino, “de manera despótica”, que deban vivir, incluso contra su inclinación, sin que este deber presuponga un concepto de deber que la vincule con una ley moral, sino que la Naturaleza ha elegido a la guerra como medio para lograr este fin<sup>558</sup>. Pero la guerra, señala, “no necesita motivos especiales, pues parece estar injertada en la Naturaleza humana e, incluso, parece estar considerada como algo noble a lo que el hombre tiende por un honor desprovisto de impulsos egoístas”. Esto cree que la Naturaleza lo hace para su propio fin, considerando al género humano como una especie animal. Pero lo esencial del propósito de la paz perpetua es lo que la Naturaleza hace en relación con el fin que la razón humana impone como deber, para favorecer su finalidad moral. La Naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre debería hacer según las leyes de la libertad pero que no hace queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la Naturaleza dañe esta libertad. No es que la Naturaleza imponga un deber de hacer lo que quiere, sino que ella mismo lo hace, se quiera o no, para lo que vuelve a citar el adagio estoico *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*<sup>559</sup>.

Para Kant, el problema del establecimiento del Estado tiene solución, incluso para un pueblo de demonios, a los que se aplican leyes universales, ya que “no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la Naturaleza”. El problema consiste en cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para

---

<sup>557</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 68-9.

<sup>558</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 70-1.

<sup>559</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 72-3.

ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en que las leyes tienen vigor. Cree que puede observarse es los Estados, organizados imperfectamente todavía, en que los hombres se aproximan en su conducta externa a la idea de Derecho, pero la moralidad no es la causa de este comportamiento. Así, concluye que el mecanismo natural de contrarrestar las inclinaciones egoístas puede ser utilizado por la Razón como un medio para hacerle sitio a su fin, el mandato jurídico, y fomentar la paz interna y la exterior. Es decir, “la Naturaleza quiere a toda costa que el Derecho conserve la supremacía”<sup>560</sup>.

Sin embargo, matiza Kant, de la misma manera que la Naturaleza ha separado a los pueblos, también ha unido a otros mediante su propio provecho recíproco, mediante el espíritu comercial, que no puede coexistir con la guerra, y que antes o después de apodera de todos los pueblos.

Como el poder del dinero es el más fiel de todos los poderes subordinados al poder del Estado, los Estados se ven obligados a fomentar la paz, por supuesto, no por impulsos de la moralidad. Kant cree que la garantía de los instintos humanos que conducen a la paz perpetua no es suficiente para vaticinar el futuro en sentido teórico, pero que en sentido práctico sí que es suficiente para convertir en un deber trabajar por este fin “en absoluto quimérico”<sup>561</sup>.

En cualquier caso, aunque el impulso comercial y de negocio no tengan un origen moral, si la especie se va perfeccionando moralmente como Kant defiende, cabe deducir que en este eterno progreso asintótico habrá también rechazo a la guerra y conmoción creciente sobre sus efectos.

Por último, Kant se manifiesta en contra del rey filósofo, como hemos visto, pero advierte de que los Estados deben escuchar las opiniones de los filósofos sobre la guerra, al menos dejarles hablar libre y públicamente<sup>562</sup>.

---

<sup>560</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 74-5.

<sup>561</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 76-7.

<sup>562</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 79.



Kant señala que la moral reúne un conjunto de leyes obligatorias según las que debemos actuar, por lo que resulta incoherente decir luego que no se puede obedecer. “No puede existir, por tanto, ninguna disputa entre la política, como teoría del Derecho aplicada, y la moral, como teoría del Derecho, pero teórica (por consiguiente, no puede existir ningún conflicto entre práctica y teoría [...]). Si no pueden existir ambos en un mismo precepto, hay realmente un choque entre la política y la moral; pero si se unen, resulta absurdo el concepto de contrario y no se puede plantear como un problema la resolución del conflicto entre la moral y la política”<sup>563</sup>. Kant concluye que “si no hay libertad ni moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la Naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de Derecho deviene un pensamiento vacío”. Por este motivo, si se vincula el concepto de Derecho a la política y se eleva a condición limitativa de ésta, “debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas”, explica Kant, quien, eso sí, puede “concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado”<sup>564</sup>.

Kant relaciona aquí la prudencia con la política. “Siempre puede ocurrir que los moralistas despolitizantes (fallando en la ejecución) choquen de diferentes maneras con la prudencia política (tomando o recomendando medidas precipitadas); en ese caso, debe ser la experiencia la que nos encarrile paulatinamente, en este choque contra la Naturaleza, por una vía mejor”<sup>565</sup>.

A juicio de Kant, “todo el mal que obstaculiza la idea de la paz perpetua proviene de que el moralista político comienza donde el político moralista termina y hace vano su propio propósito de conciliar la política con la moral, al subordinar los

---

<sup>563</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 83-4.

<sup>564</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 85-6.

<sup>565</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 87-8.

principios al fin” y propone: “Obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea)”<sup>566</sup>.

Para Kant, “las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación [...] sino del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (partir del deber, cuyo principio está dado a priori por la Razón Pura)”. Y enuncia su teoría de que “el mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio moral del bien”. Así, concluye,

no hay ningún conflicto objetivo (en la teoría) entre la moral y la política. Sí lo hay, sin embargo, subjetivamente (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la Razón) y puede haberlo siempre porque sirve de estímulo a la virtud, cuyo auténtico valor no consiste tanto en oponerse con firmeza a las desgracias y sacrificios, que deben ser aceptados, sino en mirar de frente al principio del mal que habita en nosotros mismos y vencer su astucia<sup>567</sup>.

Kant se pregunta si la teodicea puede justificar las peores corrupciones, uno de los argumentos que esgrimen los críticos con la idea de progreso moral, y responde que “la Providencia en el curso del mundo queda aquí justificada, pues el principio moral no se apaga nunca en el hombre”. Para Kant, la Razón crece continuamente al aumentar la cultura, con lo que también aumenta la culpabilidad de aquellas transgresiones. “La verdadera política no puede dar un paso sin haber rendido antes pleitesía a la moral [...] si bien cabe esperar que se llegará a un nivel, aunque lentamente, en que la política brillará con fuerza”<sup>568</sup>.

Por último, Kant subraya la importancia de la publicidad para la política, ya que “sin ella no habría justicia (que sólo puede ser pensada como públicamente manifiesta)

---

<sup>566</sup>*Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 92.

<sup>567</sup>*Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 95-6.

<sup>568</sup>*Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 96-7.

no habría tampoco Derecho, que sólo se otorga desde la justicia”<sup>569</sup>. A continuación, Kant señala que el principio trascendental de la publicidad soluciona el problema de si la revolución es un medio legítimo para que un pueblo se sacuda el poder opresivo de un tirano incluso teniendo en cuenta que al tirano no se le hace ninguna injusticia destronándolo. “La injusticia de la rebelión se pone de manifiesto, por tanto, en que, si se confesaran públicamente sus principios no se podrían realizar sus propios propósitos. Habría que mantenerlos en secreto necesariamente”<sup>570</sup>. Kant cree posible que hagamos realidad el estado de un Derecho público, aunque sólo sea una aproximación que pueda progresar hasta el infinito, la paz perpetua, que no le parece una idea vacía sino “una tarea que, resolviéndose poco a poco, se acerca permanentemente a su fin (porque es de esperar que los tiempos en que se producen iguales progresos sean cada vez más cortos)”<sup>571</sup>.

En *Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor* (1797), Kant nos sitúa frente a una historia profética, no del tiempo pasado sino del futuro, una historia moral y de la especie. ¿Cómo es posible una historia a priori?, se pregunta. “Cuando es el propio adivino quien *causa* y prepara los acontecimientos que presagia”, se responde<sup>572</sup>. Kant desarrolla a continuación la tesis de que las predicciones y profecías configuran la realidad, hacen que ocurra lo que auguran ya que crean un caldo de cultivo a partir de una visión de la sociedad y de las personas que conduce a lo que presagian, para lo que pone el ejemplo de los profetas judíos que predecían el carácter inminente, no sólo de la decadencia, sino de la plena desintegración de su Estado del que ellos mismos eran los causantes. Cree que los políticos

hacen exactamente lo mismo en su esfera de influencia, siendo igualmente afortunados en sus presagios. Aseguran que se ha de tomar a los hombres tal como son y no como los *sabiondos* ajenos al mundo o los soñadores bienintencionados

---

<sup>569</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 99.

<sup>570</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 101.

<sup>571</sup> *Sobre la paz perpetua*: Kant (2004a), 107.

<sup>572</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 79-80.

imaginan que deben ser. Pero ese *como son* viene a significar en realidad: lo que nosotros *hemos hecho* de ellos merced a una coacción injusta y mediante alevosas maquinaciones inspiradas al gobierno [...]. También el clero vaticina de vez en cuando la ruina total de la religión y el próximo advenimiento del Anticristo, mientras hace justamente cuanto está en su mano para que así ocurra, pues en lugar de inculcar en el corazón de sus fieles los principios morales que conducen directamente hacia lo mejor, vela por instituir en un deber esencial unos ritos y dogmas históricos [...] más no basada en un talante moral; sin embargo, luego se quejan de la irreligiosidad que ellos mismos han provocado<sup>573</sup>.

En el otro sentido del argumento de Kant, quien vaticine que el mundo progresa y mantiene una actitud acorde, contribuye a que así sea. Kant detalla las tres predicciones posibles: el género humano se halla en continuo retroceso hacia lo peor, lo que denomina *terrorismo* moral; en constante progreso hacia lo mejor con respecto a su destino moral, *eudaimonismo* o *quiliasmo*, y *abdeterismo* (sinónimo de “estúpido” y “ridículo” a partir de la fama que cobraron los habitantes de la ciudad griega de Abdera), “pues al no ser posible un verdadero estancamiento en materia moral, un ascenso en continua variación y una recaída tan frecuente como profunda (algo así como un eterno movimiento pendular) arrojan el mismo resultado que si el sujeto hubiera permanecido inactivo sin moverse del sitio<sup>574</sup>. A continuación, Kant hace un primer análisis superficial de las tres posibilidades y practica la reducción al absurdo de las dos primeras. Así, señala que la continua recaída en lo peor no puede darse sin que el género humano se destruya a sí mismo. Tampoco el eudaimonismo parece sostenible, ya que la proporción entre bien y mal en la especie permanece invariable y no puede aumentar ni disminuir en el mismo individuo. Y si haciendo uso de su libertad intenta aumentarla, requeriría una cantidad de bien mayor de la que dispone: “Los efectos no pueden superar la potencia de la causa eficiente, de modo que la cantidad de bien entremezclado con el mal en el hombre no puede rebasar cierta medida por encima de la cual el hombre pudiera elevarse y progresar continuamente

---

<sup>573</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 80-1.

<sup>574</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 82.

hacia algo todavía mejor”, apunta, para concluir que “el *abdeterismo* pudiera hacerse con la mayoría de votos a favor, pues el carácter de nuestra especie es de una necesidad recalcitrante: toma con prontitud el camino del bien, pero no persevera en él, sino que con objeto de no vincularse a un único fin, aunque sólo sea por variar, invierte la marcha del plan del progreso, edificando para poder derribar, y se impone a sí mismo la desesperanzada tarea de arrastrar monte arriba la piedra de Sísifo para dejarla rodar nuevamente hacia abajo”. Esto implica que el principio del mal no parece presentarse en el hombre mezclado con el del bien, concluye Kant del *abdeterismo*, “sino que más bien ambos se neutralizan entre sí dando lugar a la inercia (que aquí se denomina estancamiento): un absurdo dinamismo en virtud del cual el bien y el mal van alternándose mediante avance y retroceso, de suerte que todo este juego de vaivén de nuestra especie sobre la Tierra habría de ser considerado como una mera bufonada, lo cual no puede proporcionarle a los ojos de la Razón un valor mayor al detentado por otras especie animales que practican ese juego con menos costas y sin el lujo del entendimiento”<sup>575</sup>.

Kant sostiene que el problema del progreso no se resuelve inmediatamente por la experiencia, ya que caben cambios continuos de trayectoria. Los hombres actúan libremente y son capaces de enmendar sus errores. A esto se suma la importancia del punto de vista desde el cual examinamos los asuntos humanos, señala, que puede hacer que su rumbo nos parezca absurdo, lo que compara con la observación de los planetas desde la Tierra en lugar del punto de vista del Sol, en este caso, de la Providencia, que abarca también las acciones libres del hombre. El problema radica, en suma, en que no se puede atribuir al hombre una voluntad innata e invariablemente buena, la que nos permitiría predecir con toda seguridad el progreso de la especie hacia mejor. Pero como a su juicio hay una mezcla del mal con el bien, cuya proporción se desconoce, no se sabe qué esperar<sup>576</sup>. Pese a todo, concluye que la historia

---

<sup>575</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 83-4.

<sup>576</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 85-6.

profética del género humano tiene que ligarse con alguna experiencia, y busca un hecho de su tiempo que pruebe esa tendencia moral del género humano. Kant aclara que no busca acciones relevantes o crímenes alevosos que sustenten una tesis.

Se trata tan sólo de esa manera de pensar por parte de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes revoluciones y muestra abiertamente su simpatía –tan universal como desinteresada– por una de las partes en liza, pese al peligro que pueda reportarles tal toma de postura, demostrando así (por mor de la universalidad) un carácter del género humano en su conjunto, al tiempo que (a causa del desinterés) un carácter moral de la especie humana, cuando menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento. La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución –a mi modo de ver– encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una *simpatía* rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral en el género humano<sup>577</sup>.

Kant señala que esta causa moral presenta dos vertientes: la del *derecho* de todo pueblo a no ser obstaculizado a la hora de darse la Constitución civil que le parezca más oportuna y la del *objetivo* (y deber) de que la Constitución sólo sea jurídica y moralmente buena en sí, cuando su naturaleza sea tal que pueda evitar por principio la guerra ofensiva de modo que se asegure negativamente al género humano el progreso hacia lo mejor. A esto añade “la participación *afectiva* en el bien, el *entusiasmo*”, con la apostilla de que “si bien es verdad que como cualquier otro afecto es reprobable de algún modo y no puede ser asumido sin paliativos”. Pero el reconocimiento de que

---

<sup>577</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 87-8.

el verdadero entusiasmo se ciñe siempre a lo *ideal* y en verdad a lo puramente moral, como es el caso del concepto del Derecho, no pudiendo verse jamás henchido por el egoísmo. Sus contrincantes no podían emular mediante incentivos crematísticos el fervor y la grandeza de ánimo que el mero concepto del Derecho insuflaba a los revolucionarios e incluso el concepto del honor de la vieja aristocracia militar (un análogo del entusiasmo, al fin y al cabo) se dispó ante las armas de quienes las habían empuñado teniendo presente el *Derecho* del pueblo al que pertenecían y se habían erigido en sus defensores, exaltación con la que simpatizó el público que observaba los acontecimientos desde fuera sin albergar la menor intención de participar en ellos<sup>578</sup>.

Kant concluye que aquello que la Razón nos presenta como algo puro y como algo que el alma humana reconoce como deber y concierne al género humano en su totalidad “suscitando su feliz desenlace y el intento de conseguirlo un entusiasmo tan universal como desinteresado, ha de tener un fundamento *moral*”. Este acontecimiento, señala, no es el fenómeno de una revolución sino de una evolución de una Constitución *iusnaturalista* que, aunque se conquiste en medio de brutales contiendas, nos hace aspirar a una Constitución que pueda no ser bélica. Kant hace a continuación un pronóstico delicado, sobre todo, si se mira a la luz de lo ocurrido en el siglo XX, del Holocausto y de otros genocidios:

De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano –aunque sin ánimo profético- la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante *no se olvida jamás* en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad meliorativa que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de los acontecimientos hasta entonces, constituyendo lo único que aún en el género humano Naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta al tiempo, sólo podía asegurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente<sup>579</sup>.

---

<sup>578</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 89-90.

<sup>579</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 91-2.

Kant pone la salvaguarda de que este plan puede no alcanzarse, lo que defiende que no invalida su tesis:

Mas aunque tampoco ahora se alcanzase con este acontecimiento el objetivo proyectado, aunque la revolución o la reforma de la constitución de un pueblo acabara fracasando, o si todo volviera de nuevo a su antiguo cauce después de haber durado algún tiempo, a pesar de todo ello, ese pronóstico filosófico no perdería nada de su fuerza. Pues este acontecimiento es demasiado grandioso, se halla tan estrechamente ligado al interés de la humanidad, está de tal forma determinado por todas partes a causa de su influencia sobre el mundo, como para no ser rememorado por los pueblos en cualquier ocasión propicia y evocado en orden a la repetición de nuevas tentativas de esa índole; ya que al ser un asunto tan relevante para el género humano, la Constitución proyectada ha de alcanzar finalmente, en cualquier momento, aquella firmeza que la enseñanza no dejará de inculcar en el ánimo de todos mediante reiterada experiencia. Así pues, no se trata sólo de un principio bienintencionado y recomendable en la práctica, sino válido asimismo –mal que les pese a los escépticos- para la teoría más rigurosa, aquello de que el género humano ha estado progresando siempre hacia lo mejor y así continuará en lo sucesivo; lo cual, si no se considera únicamente lo que puede ocurrir a un pueblo determinado, sino que se hace extensivo a todos los pueblos de la tierra –quienes deberían ir participando paulatinamente en ello- abre la perspectiva de un tiempo indefinido<sup>580</sup>.

A continuación, Kant delimita los efectos en la humanidad del progreso hacia lo mejor, que no suponen una cantidad siempre creciente de moralidad en la intención, sino un aumento de los efectos de su legalidad en las acciones conforme al deber, sea cual fuere el móvil que las ocasione. Cree que el resultado del empeño de la humanidad por mejorar sólo podemos constatarlo en las buenas acciones de los hombres, que vaticina que cada vez serán más numerosas y más acertadas, en los fenómenos de la índole moral del género humano-. “Pues no contamos sino con datos empíricos (experiencias) para fundamentar esa predicción basada en la causa física de nuestras acciones, en tanto que tienen lugar y son por lo tanto fenómenos, y no en la

---

<sup>580</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 92.



causa moral que contiene el concepto del deber, de lo que debiera suceder, lo cual sólo puede establecerse puramente a priori”<sup>581</sup>. Y augura que

poco a poco irá descendiendo la violencia ejercida por parte de los poderosos y prevalecerá el acato a las leyes. En parte por pundonor y en parte también a causa de un egoísmo bien entendido, cada vez se originará un poco más de beneficencia, algo menos de pendencia en los litigios, una mayor confianza en la palabra dada, etc., dentro de la comunidad y esto acabará por extenderse a las relaciones interestatales de los pueblos hasta llegar a la sociedad cosmopolita, sin que con ello, haya de aumentar en lo más mínimo la base moral del género humano, para lo cual sería indispensable una especie de nueva creación (una influencia sobrenatural). Y es que tampoco hemos de esperar demasiado por parte de los hombres en relación con su progreso hacia lo mejor, para no ser objeto de escarnio por parte de los políticos, quienes se complacerían en considerar esta esperanza como la fantasía de una mente exaltada<sup>582</sup>.

Sin embargo, a pesar de este progresivo perfeccionamiento de los hombres que plantea, en último término Kant subraya que es la Providencia la que lo propicia, sostiene y guía. Así, concluye que el único orden que cabe esperar en el progreso hacia mejor es de arriba abajo y no de abajo a arriba y que confiar en que gracias a la formación de la juventud se llegue a educar a buenos ciudadanos es un plan del que difícilmente cabe esperar éxito porque el Estado seguirá haciendo lo que más le convenga –destinar el dinero a la guerra y no a la educación–, por lo que convendría que el Estado se reforme y ensayando la evolución en vez de la revolución progrese hacia mejor. Pero finalmente apunta que como quienes deben llevar a cabo esta educación son hombres y como tales, frágiles y sometidos a las circunstancias,

es claro que la esperanza de progreso sólo puede tener como condición positiva una sabiduría superior que, en cuanto es invisible para nosotros, se llama Providencia, más en relación con el fomento de esa meta lo único que puede esperarse y exigirse por parte del *hombre* una sabiduría negativa, a saber, el darse

---

<sup>581</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 96.

<sup>582</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 96-7.

cuenta de que la *guerra* representa el mayor obstáculo para la moralidad, siendo preciso humanizarla poco a poco, para que cada vez sea un fenómeno menos frecuente y acabe por desaparecer en cuanto guerra ofensiva, con el fin de abrir el camino a una constitución cuya naturaleza, basada en auténticos principios de Derecho, pueda progresar tenazmente hacia lo mejor sin desmayo<sup>583</sup>.

Por último, ofrece a los críticos con esta supuesta mejoría que nunca se concreta la cita de Hume sobre el pobre y torpe espectáculo que ofrecen las naciones en guerra, que además de tardar en curar las heridas deberán pagar los daños ocasionados: “Sin lugar a dudas, las funestas consecuencias de la guerra actual pueden imponer al político el reconocimiento de un cambio de sentido hacia lo mejor por parte del género humano, como algo que ya se halla en perspectiva”<sup>584</sup>, concluye.

## 2.2 Análisis críticos sobre la teoría del progreso de Kant

Vamos a analizar ahora a estudiosos de la idea de plan de la Naturaleza y de progreso de Kant. El historiador y filósofo R. G. Collingwood valora la aportación de Kant, pero critica sus planteamientos sobre el plan de la Naturaleza y sobre el progreso. Collingwood señala que “en el verdadero estilo de la Ilustración, Kant considera la historia pasada como un espectáculo de irracionalidad humana y anticipa una utopía de vida irracional. Lo que es verdaderamente notable en él es la manera como combina el punto de vista de la Ilustración con el romántico”<sup>585</sup>. *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* le parece a Collingwood la obra principal de Kant sobre Filosofía de la Historia, en la que Kant establece que aunque como noúmenos o cosas en sí, los actos humanos se determinan por leyes morales, sin embargo, como fenómenos, desde el punto de vista de un espectador, se determinan de acuerdo con leyes naturales como efectos de ciertas causas. La Historia, al narrar el curso de las acciones humanas, las trata como fenómenos y por lo mismo las ve como sujetas a leyes naturales. Descubrir estas leyes es ciertamente difícil, si no imposible,

---

<sup>583</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 98-9.

<sup>584</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 99-100.

<sup>585</sup> Collingwood (1972), 98-9.

pero para Kant vale la pena considerar si el curso de la Historia puede o no mostrar un desarrollo de la humanidad semejante al que la biografía novela en un solo individuo. Collingwood señala que aquí Kant está utilizando la idea romántica de la educación de la humanidad no como un dogma o principio aceptado, sino como lo que él llama Idea en su propio lenguaje técnico, es decir, como un principio rector de la interpretación a cuya luz consideramos los hechos para ver si mejora nuestra propia comprensión de ellos. Como ejemplo de lo que quiere decir, Kant apunta que cada matrimonio es en sí mismo, tal como sucede en la realidad, un acto moral perfectamente libre de parte de ciertas personas; pero las estadísticas muestran en realidad una sorprendente uniformidad y, por tanto, desde el punto de vista del historiador, las estadísticas pueden considerarse como acusando la existencia de alguna causa que determinara, de acuerdo con una ley de la Naturaleza, cuántos matrimonios han de celebrarse cada año. De la misma manera como el estadígrafo maneja estos actos libres como si estuvieran determinados en esa forma, el historiador puede considerar la historia humana como si fuera un proceso determinado de la misma manera de acuerdo con una ley. Si es así, ¿qué clase de ley sería ésta? Ciertamente no se debería a la sabiduría humana, porque si pasamos revista a la Historia encontramos que en conjunto es un registro de locura, vanidad y maldad<sup>586</sup>.

Collingwood considera que Kant no explica lo que quiere decir por plan de la Naturaleza. A fin de interpretar la frase, insta a acudir a la segunda mitad de la *Crítica del Juicio*, donde se expone la concepción de teleología de la Naturaleza. Según Kant, la idea de que la Naturaleza tiene propósito no la podemos en verdad probar ni rechazar mediante la investigación científica, pero es una idea sin la cual no podemos entender la Naturaleza de ninguna manera. De parecida manera, no podemos pensar en la Historia sin emplear metáforas similarmente teleológicas, la acción de cada hombre no está gobernada por el propósito que luego vemos en cada momento histórico<sup>587</sup>.

---

<sup>586</sup> Collingwood (1972), 99-100.

<sup>587</sup> Collingwood (1972), 100.

Collingwood señala que para Kant es tan legítimo hablar de un plan de la Naturaleza revelado en la Historia como hablar de leyes de la Naturaleza en los fenómenos que estudia el científico. Cuando el historiador habla de un plan de la Naturaleza que se desarrolla en la Historia, no quiere decir que exista una mente real llamada Naturaleza que elabore conscientemente un plan que ha de cumplirse en la Historia, quiere decir que la Historia procede como si existiera tal mente<sup>588</sup>.

Según Collingwood, los filósofos del siglo XVIII presentan la mente equivocadamente al asimilarla a la Naturaleza; hablan de la naturaleza humana como si fuera una clase especial de naturaleza, cuando de lo que hablan en realidad es de la mente o algo radicalmente distinto de la Naturaleza. Kant trató de evitar este error con su distinción, basada en Leibniz, entre fenómenos y cosas en sí. Pensaba que lo que hace Naturaleza a la Naturaleza, lo que le da las peculiaridades gracias a las cuales la conocemos como Naturaleza, es el hecho de ser un fenómeno, el hecho de que se la mira desde fuera, desde el punto de vista del espectador. Si pudiéramos penetrar en los fenómenos y revivir en nuestras mentes su vida interior, entonces desaparecerían sus características naturales; los aprehenderíamos como cosas en sí y descubriríamos que su realidad íntima es mente. Todo es en realidad y en sí mismo mente; fenoménicamente, o desde el punto de vista del espectador, todo es Naturaleza. Así, la acción humana, tal como la experimentamos en nuestra vida interior, es mente, es decir, actividad moral libre y autodeterminante; pero la acción humana vista desde fuera, como la ve el historiador, es tan naturaleza como cualquier otra cosa, y por la misma Razón, o sea, porque se la mira, se la convierte en fenómeno<sup>589</sup>.

Concedido este principio, Collingwood afirma que Kant está ciertamente justificado en llamar al plan de la Historia plan de la Naturaleza, porque el paralelismo entre leyes de la naturaleza en la ciencia y planes de la naturaleza en la Historia es completo. Pero, para Collingwood, el principio mismo está abierto a graves dudas porque distorsiona tanto la ciencia como la Historia. Cree que distorsiona la ciencia

---

<sup>588</sup> Collingwood (1972), 101.

<sup>589</sup> Collingwood (1972), 102.

porque implica que detrás de los fenómenos de la Naturaleza hay una realidad, la Naturaleza tal y como es en sí misma, que no es nada más que mente, y cree que es el fundamento de un punto de vista místico sobre la Naturaleza prevalente a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Y considera que distorsiona la Historia porque implica que el historiador es un mero espectador de los sucesos que describe. Si la Historia es un espectáculo, es un fenómeno; si es un fenómeno, es naturaleza, porque la Naturaleza para Kant es un término epistemológico y significa cosas vistas como espectáculo<sup>590</sup>.

Según Collingwood, Kant no hacía más que aceptar un lugar común de su época: con todo, dice que estaba equivocado porque cree que la Historia no es un espectáculo. A su juicio, los sucesos de la Historia no pasan en revista ante el historiador. Han acabado de suceder antes de que él empiece a pensar en ellos. Tiene que recrearlos dentro de su propia mente, re-actualizando por sí mismo aquella porción de la experiencia de los hombres que tomaron parte en ellos que a él le interese comprender. Collingwood señala que la ignorancia de esto se debe a que el siglo XVIII, al considerar falsamente la Historia como espectáculo, redujo la Historia a la Naturaleza, subordinando los procesos históricos a leyes de geografía y climatología, como en Montesquieu, o a leyes de biología humana, como en Herder<sup>591</sup>.

Y, sin embargo, Collingwood matiza: mediante su especial concepción de lo que era el plan de la Naturaleza, Kant dio un importante paso hacia la disolución del error. Su propia obra ética era manifiestamente metafísica en el intento de discutir la mente, no en su aspecto fenoménico como una especie de la Naturaleza, sino como cosa en sí, e identificaba la esencia de la mente como libertad, es decir, en su propio sentido de la palabra libertad, no como mera libertad de elección sino como autonomía, o sea, la capacidad de hacer leyes para uno mismo. Concluye que esto le permitió adelantar una nueva interpretación de la idea de Historia como la educación de la raza humana. Para él, significaba el desarrollo de la humanidad hasta llegar al estado de plenitud

---

<sup>590</sup> Collingwood (1972), 102.

<sup>591</sup> Collingwood (1972), 102.

mental, es decir, de plenitud de libertad. En consecuencia, Kant entendía el plan de la Naturaleza en la Historia como un plan del desarrollo de la libertad humana. El propósito de la Naturaleza al crear al hombre es, por tanto, el desarrollo de la libertad moral<sup>592</sup>.

Collingwood recoge la idea de Kant de que la peculiaridad de la Razón es que no puede ser completamente desarrollada en el lapso de la vida de un solo hombre. El hombre es un animal con la peculiar facultad de aprovechar la experiencia de otros. El propósito de la Naturaleza para el desarrollo de la razón humana es un propósito de que sólo puede realizarse plenamente en la historia de la raza humana y no en una vida individual<sup>593</sup>.

Collingwood señala que Kant ha logrado demostrar por qué debe haber Historia: la hay porque el hombre es un ser racional y el desarrollo de sus capacidades requiere un proceso histórico. La Historia es, pues, un progreso hacia la racionalidad, que es al mismo tiempo un avance en la racionalidad. Collingwood recuerda que éste era un lugar común de la época, que llama a no confundir con la identificación, aparentemente similar, pero, en realidad, muy diferente de la Historia con el progreso en boga a finales del siglo XIX. La metafísica evolutiva de fines del XIX sostenía que todos los procesos temporales eran, en cuanto tales, de carácter progresivo, y que la Historia es un progreso simplemente porque es una secuencia de sucesos en el tiempo: así pues, la progresividad de la Historia era para estos pensadores simplemente un caso de la evolución o progresividad de la Naturaleza. Pero el siglo XVIII consideraba la Naturaleza como no progresiva, y pensaba la progresividad de la Historia como algo que diferenciaba la Historia de la Naturaleza. Se pensaba que podían existir incluso sociedades humanas sin progreso en la racionalidad, que serían sociedades sin Historia. Sin embargo, Kant pensaba que fuera del estado de la

---

<sup>592</sup> Collingwood (1972), 102-3.

<sup>593</sup> Collingwood (1972), 103.

Naturaleza había progreso y pregunta: ¿Por qué la sociedad humana progresa en vez de estancarse y cómo se produce este progreso?<sup>594</sup>.

Por tanto, la pregunta de Kant es, según Collingwood, si es posible un estado de naturaleza feliz en que los hombres no utilicen sus facultades, aunque inferior desde el punto de vista del desarrollo moral e intelectual, ¿cuál es la fuerza que impele a los hombres a dejarlo atrás y embarcarse en el difícil viaje del progreso? Según Collingwood, hasta ese momento había habido dos respuestas: el punto de vista greco-romano, revisado por el Renacimiento y reafirmado por la Ilustración, para el que la fuerza que mueve el progreso en la historia humana es la sabiduría humana, la virtud, el mérito en general. De acuerdo con el punto de vista cristiano, que prevaleció desde fines del Imperio Romano hasta los últimos tiempos de la Edad Media, era la providencial sabiduría y el cuidado de Dios, que obraban a pesar de la necesidad y maldad humanas. Collingwood cree que Kant ha dejado tan atrás estos puntos de vista que ni siquiera los menciona<sup>595</sup>.

La respuesta de Kant es que esta fuerza es la maldad de la naturaleza humana, los elementos irracionales e inmorales de soberbia, ambición y codicia. Suscitan el antagonismo entre hombre y hombre y un conflicto entre los dos motivos que impulsan la conducta de todo hombre; el motivo social, el deseo de una vida práctica y cordial, y el antisocial, el deseo de dominar y explotar a los vecinos. El descontento con su propia posición en la vida, cualquiera que ésta sea, es el resorte que impulsa al hombre a derrocar el sistema social en que vive y esta inquietud es el medio del que se vale la Naturaleza para producir el mejoramiento de la vida humana. Es un descontento puramente egoísta. Es decir, a la Naturaleza no le importa la felicidad humana; ha implantado en el hombre propensiones a sacrificar la felicidad propia y destruir la de otros; al seguir ciegamente estas propensiones, se hace el instrumento

---

<sup>594</sup> Collingwood (1972), 104.

<sup>595</sup> Collingwood (1972), 105.

de la Naturaleza en el plan que ella tiene, que ciertamente no es el del hombre, para el adelanto moral e intelectual de la especie humana<sup>596</sup>.

Collingwood cree que esta teoría está mejor pensada que la de Herder, pero que no está bien fundada, porque se basa en un pesimismo retórico sobre el pasado, cuando considera que ha habido ocasiones en que los hombres fueron sabios o buenos. Y apunta, “las consecuencias de esta exagerada melancolía ante el pasado se advierten en las exageradas esperanzas de Kant para el futuro. Anticipa una época en la que el hombre habrá llegado a ser racional. Se da cuenta a medias de que en los negocios humanos esto es una contradicción en los términos. Y, sin embargo, la predicción es una consecuencia lógica de su doctrina”, herencia que Collingwood opina que Kant recibe de la Ilustración. “Un conocimiento más profundo de la Historia le hubiera enseñado que lo que ha producido el progreso no ha sido la pura ignorancia o la pura maldad, sino la actualidad concreta del esfuerzo humano mismo, con todos sus buenos y malos elementos mezclados”<sup>597</sup>.

Collingwood considera que a pesar de sus exageraciones, Kant ha hecho una gran contribución al pensamiento histórico. En resumen, sistematiza, para Kant la Historia universal es una idea factible, pero exige la unión del pensamiento histórico con el filosófico, ya que los hechos deben comprenderse, verse desde dentro, no sólo narrarse; presupone un plan, es decir, exhibe un progreso o muestra algo como que viene progresivamente a ser; lo que así viene a la existencia es la racionalidad humana, es decir, inteligencia, libertad moral, y el medio por el cual viene a la existencia es la irracionalidad humana, esto es, pasión, ignorancia, egoísmo<sup>598</sup>.

Su crítica a Kant se basa en el cuestionamiento de las antítesis que a su juicio plantea Kant, que considera demasiado rígidas, como la que enfrenta a la historia universal y la historia particular; la que opone el pensamiento histórico y el pensamiento filosófico, y la que contrapone la racionalidad y la irracionalidad

---

<sup>596</sup> Collingwood (1972), 105-6.

<sup>597</sup> Collingwood (1972), 107.

<sup>598</sup> Collingwood (1972), 107-8.



humanas. Collingwood cree además con Kant que toda la Historia muestra ciertamente progreso, es decir, el desarrollo de algo, pero apunta que llamar a este progreso plan de la Naturaleza es emplear lenguaje mitológico. No considera que la meta de este progreso esté en el futuro, ya que defiende que la Historia no termina en el futuro sino en el presente. La tarea del historiador es mostrar cómo ha cobrado existencia el presente; no puede mostrar cómo el futuro habrá cobrado existencia porque no sabe cuál será ese futuro [Collingwood defenderá luego que Schiller, continuador de Kant, sigue este camino, a su juicio correcto y que cree que logra gracias a su experiencia como historiador profesional. Similar teoría defenderá Fichte]. Por último, Collingwood señala que la pasión y la ignorancia han hecho ciertamente su obra, y una obra importante, en la historia pasada; pero nunca han sido mera pasión y mera ignorancia; más bien han sido una ciega y desatinada voluntad tirando hacia lo bueno y una vaga y engañada sabiduría<sup>599</sup>.

Éric Weil también analiza el concepto de finalidad y defiende con Kant la necesidad moral de que haya progreso. La fe en el progreso moral es un deber y la moral conduce a la Filosofía de la Historia. Cree que

el carácter fortuito de la finalidad acentúa todavía más su preeminencia como hecho fundamental, fundamento de todos los hechos segundos, que sólo se comprenden a partir de este primero, el único en condiciones de hacer comprender hasta la posibilidad de la pregunta a la que responde. Ninguna pregunta puede remontarse más alto; toda pregunta se plantea en el marco de un mundo estructurado; en ausencia de esa estructura, el hombre, que en el interior de este mundo se libera de él para comprenderlo y comprenderse a sí mismo en esta pregunta, no tendría ni de qué liberarse, ni sobre qué reflexionar. [...] Ha de notarse –y, a decir verdad, es decisivo– que Kant no descubre en ninguna de estas formas de finalidad una voluntad subyacente que se haya fijado esos fines. La finalidad no es obra de un espíritu, de un sujeto, de una persona. No es el resultado de una acción; simplemente es, se encuentra<sup>600</sup>.

---

<sup>599</sup> Collingwood (1972), 108-9.

<sup>600</sup> Weil (2008), 61.

En lo que respecta al juicio estético, Weil destaca su universalidad, sin que sea capaz, no obstante, de proporcionar una justificación *objetiva* en favor de su pretensión. Lo bello agrada sin que intervenga un interés: no es del orden de lo moral ni de la ciencia, “es la forma de la adaptación a un fin, pero sin representación de ese fin: no se refiere, pues, a una idea cualquiera de perfección, sino que es pura e inmediatamente sentido; y a pesar de todo, es bello lo que reconoce como objeto de un placer necesario. En resumen, se trata de una *legalidad sin ley* y de un *acuerdo subjetivo entre imaginación y sentimiento*”<sup>601</sup>.

Según Weil, para Kant, el mundo despierta en nosotros la idea de la finalidad de la Naturaleza, pero no la crea. Procede no de la facultad de enjuiciar ni del entendimiento, sino de la Razón, la facultad de aspirar a y pensar la totalidad<sup>602</sup>. Weil apunta que el problema del sentido del mundo ha cambiado de la *Crítica de la Razón Pura* a la *Crítica del Juicio*, “y de forma radical, en su fundamento, a saber, en la concepción del mundo. Aquello que tan sólo se apuntaba en las ideas de la Razón, el orden y la coherencia del mundo, aparece ahora como el hecho fundamental que se ha de admitir y comprender”. Así, considera que las últimas consecuencias de la *Crítica del Juicio* implican que “toda la filosofía crítica sería inconcebible de no ser por el hecho del sentido del mundo, de un sentido del mundo para el hombre”<sup>603</sup>, tesis que creemos que secunda Arendt a partir de la impronta política que otorga a la última *Crítica*.

No se trata sólo de que el hombre sea el fin último de la Naturaleza, ya que sólo sería el señor natural, el más hábil y más dotado, y sería una especie animal al fin y al cabo y la Naturaleza en su totalidad carecería de fin. Weil señala que el hombre es infinitamente más, es su fin final. Es el único que se propone fines y que se propone el fin que trasciende toda naturaleza<sup>604</sup>.

---

<sup>601</sup> Weil (2008), 62-3.

<sup>602</sup> Weil (2008), 71.

<sup>603</sup> Weil (2008), 72.

<sup>604</sup> Weil (2008), 73.

Weil cree que “no traicionaríamos el lenguaje kantiano si dijésemos que Dios tan sólo es una idea del hombre; pero en esta medida es la realidad más alta, aquélla que hace posible hasta la duda, pues el hombre plantea la cuestión del sentido y se comprende a sí mismo a la vista de esta realidad<sup>605</sup>. Considera que la ciencia sería un juego y el mundo el juguete de un gran relojero, si la libertad-razón no le revelase un fundamento absoluto, un fundamento en lo absoluto. Así pues, Weil no defiende, a diferencia de Arendt, que el hombre sea *spectator mundi*; o si lo es, apunta, no es en este papel como le da su sentido al mundo. La contemplación tiene que ir acompañada de la presuposición de un fin final<sup>606</sup>.

Para Weil, la *Crítica de la Razón Pura* trata de lo posible, la *Crítica de la Razón Práctica*, de lo necesario, y la *Crítica del Juicio*, de lo real<sup>607</sup>. Cabría añadir que los escritos sobre Filosofía de la Historia tratan sobre lo deseable. Weil apunta que Kant también marca un punto de inflexión en la historia de la filosofía política porque analiza el problema de la política en cuanto tal y lo pone en relación con su sistema, lo que creemos que podría ya atribuirse a Aristóteles (y que reconocerá más tarde<sup>608</sup>). Si el mundo es *uno*, si tiene sentido, si el deseo natural no debe verse frustrado regularmente, es preciso que se deje discernir un progreso de la humanidad, reseña Weil con Kant. Puede suceder, es casi seguro, que ningún individuo alcance la felicidad en esta vida; no por ello deja de ser admisible que el curso del mundo carezca de un fin, pues si así fuese no existiría más que la casualidad, la finalidad sería solamente un sueño. Weil defiende que el filósofo no podría aceptar semejante tesis, y muy en particular, el filósofo de la moral: el individuo finito ya no tendría motivo alguno en su ser empírico para trabajar por el progreso moral de los hombres. No se trata ya de que la Naturaleza no sea comprensible sin el auxilio de la idea de finalidad, la existencia de la humanidad no cobra sentido sin referencia a su fin natural:

---

<sup>605</sup> Weil (2008), 86.

<sup>606</sup> Weil (2008), 86-7.

<sup>607</sup> Weil (2008), 92.

<sup>608</sup> Weil (2008), 166.

mientras todas sus dudas a propósito del valor empírico de la humanidad no se transformen en certeza científica –suposición contradictoria, puesto que parte de la idea de conocimiento, no de la idea de totalidad-, no autorizarían al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso, no sólo material e intelectual (pues ese progreso es observable), sino moral; sin esta convicción, al caer en la desesperación, el ser finito dejaría de trabajar con vistas a la realización del reino de los fines. La fe en el sentido de la Historia, en el progreso moral, es un deber<sup>609</sup>.

Así, a Weil no le parece un accidente que Kant, antes de volver la vista hacia la política, plantee la cuestión de la Historia. Si la intención moral debe actuar en el mundo, si debe producir sus efectos en la realidad sensible, esta realidad debe ser comprendida en primer lugar como dotada de sentido, y sólo podría estarlo en su devenir: la libertad del ser racional no es más que facultad en el ser sensible, facultad (potencia) que sólo es en la medida en que se hace acto. “La Historia es la realización del plan divino o, como suele decir Kant, de la intención de la Naturaleza, una historia en la que se realiza la libertad del hombre en tanto que libertad presente en un ser sensible. En suma, la moral conduce a la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Historia a la antropología filosófica: la ley, pura y a priori, se dirige a un ser racional pero también finito”, señala Weil<sup>610</sup>.

Respecto al pasaje de *Replanteamiento de la pregunta...* en el que Kant señala que la Revolución Francesa es un acontecimiento “demasiado grande, demasiado vinculado al interés de la humanidad [...] para que su recuerdo no renazca en los pueblos con ocasión de cualesquiera circunstancias favorables”, Weil subraya que no es la revolución en sí misma lo que permite a Kant constatar que la humanidad siempre ha estado en la vía del progreso hacia lo mejor, sino de que se trata de que “el modo de pensar de los espectadores [...] se delata públicamente y [...] hace aparecer una participación universal y, no obstante, no egoísta”. Es decir, lo que importa es el

---

<sup>609</sup> Weil (2008), 99-100.

<sup>610</sup> Weil (2008), 100-1.

hecho de que ahora la Ilustración se ha apoderado del público, en lugar de ser la de individuos aislados”<sup>611</sup>.

¿Qué le queda al ciudadano que piensa en un Estado malo o defectuoso?, se pregunta Weil. Una única arma, pero decisiva: la crítica; un único medio: difundir la Ilustración<sup>612</sup>. Es el comienzo del Pensamiento y la Crítica, a partir de los sufrimientos que una humanidad liberada ahora de sus supersticiones, el descubrimiento del principio de toda justicia política, del principio del contrato original, criterio de toda ley y de toda decisión. Weil considera que lo que la Naturaleza puso en el hombre ha germinado bajo su dirección dura y benévola, su plan, escondido durante largo tiempo, ha sido revelado, y “el hombre, finalmente adulto, debe –pues puede- acabar lo que la Providencia ha establecido como sentido de la existencia del género humano: la realización de la moral, de la libertad racional de todos y cada uno bajo leyes que, puesto que racionales, sólo pesan sobre aquél que, en su sentimiento, en su pensamiento, en su acción, niega el principio de la paz entre los hombres”<sup>613</sup>.

Por último, Weil señala que la gran debilidad de la teoría kantiana es el papel de la Historia, que cree que se reconoce sin embargo en toda su grandeza cuando el pensamiento moral lo tematiza, y queda reducido desde el momento en que trata problemas sociales: el Derecho de la *Metafísica de las costumbres* es cuasi intemporal, sus conceptos excluyen prácticamente cualquier modificación de su contenido, la sociedad precapitalista es considerada como una organización que puede y debe perfeccionarse, pero que no cambiará de naturaleza. Para Weil, la teleología de la Historia, por fundamental que sea para la moral, nunca ha estado en el centro de la reflexión kantiana que, incluso cuando desarrolla el concepto de finalidad, quiere ver el mundo siempre como mundo de la física, y solamente a continuación como cosmos. Cree que este cosmos tan sólo lo es y es comprensible mediante el recurso a una inteligencia soberana, justificado por la moral; pero apunta que la relación se establece entre Dios y el individuo moral, no entre Dios y los sujetos de la Historia, las

---

<sup>611</sup> Weil (2008), 108.

<sup>612</sup> Weil (2008), 108-9.

<sup>613</sup> Weil (2008), 116.

sociedades, los pueblos, los Estados, que siguen siendo medios, herramientas, objetos y no sujetos con respecto a la moral: la astucia de la Providencia en la Historia concierne al progreso de la especie y, a ojos de Kant, sigue siendo en esa medida de una importancia filosóficamente secundaria. Weil se enfrenta, por lo tanto, al mismo problema que Arendt y lo resuelve de manera opuesta, en la línea que planteaba Rivera de Rosales. El sujeto moral, el único que se ocupa de Dios y el único del que Dios se ocupa, puede y debe buscar su salvación en cualquier momento, como quiera que le resulta más fácil ver esta obligación y esta posibilidad si vive en una época ilustrada –aunque sólo pueda verla si es preparado para ello por una historia con sentido-<sup>614</sup>.

Para Weil, la *Crítica del Juicio* contiene el más sucinto y rico resumen del pensamiento histórico-político de Kant, que sitúa de modo significativo en el apéndice consagrado a la teleología natural de la prueba moral; la Historia tiene sentido porque la Naturaleza lo tiene<sup>615</sup>.

Weil subraya que el poder absoluto de la voluntad se expresa en la célebre fórmula de Kant “debes, luego puedes”<sup>616</sup>.

Según Kant, destaca Weil, el mal es el resorte del bien, aquello que empuja hacia adelante a la humanidad, primero por la vía de la civilización y después por la de la moralización. El progreso (y se trata de un progreso real, es incluso ostensible según Kant en el momento en que escribe, esto es, en el momento de la Revolución Francesa) se debe al egoísmo, a la insociabilidad sociable, a la insociable sociabilidad de los hombres, a la búsqueda menos moral que se pueda pensar del beneficio –pero todo ello guiado, organizado en secreto, por la astucia de la Razón y de la Providencia-<sup>617</sup>. Weil reseña la “función positiva” del mal radical, “la dialéctica (tomada la palabra en sentido hegeliano) interior”, en la que ha encontrado “el apoyo sólido, radical, para nuestro optimismo histórico”. Cree que “Kant no habla del mal radical

---

<sup>614</sup> Weil (2008), 121-2.

<sup>615</sup> Weil (2008), 123.

<sup>616</sup> Weil (2008), 134.

<sup>617</sup> Weil (2008), 146.

para devaluar al hombre, sino para darle opción a la humanización”<sup>618</sup>. En suma, concluye Weil, “el bien se dibuja sobre el fondo del mal; pero la función del mal consiste precisamente en permitir que aparezca el bien, que nos parezcamos a nosotros mismos tal y como somos, seres finitos y racionales, racionales en nuestra finitud, buenos y malos, pero buenos en nuestra maldad y capaces de progresar, una vez que hemos reconocido al enemigo en nosotros”<sup>619</sup>.

Vamos a analizar a continuación el efecto que tuvo en Kant el terremoto de Lisboa de 1755, que fue distinto al que experimentaron otros ilustrados. Kant era joven cuando ocurrió el suceso, que le produjo gran curiosidad y le espoleó a reflexionar e investigar, fuera de toda superstición. Además, se negará a interpretarlo como un castigo de Dios. Al abordar la comprensión de la Historia, Philonenko detalla el impacto que produjo en Kant el terremoto, cuando, subraya, el filósofo, que tenía entonces 31 años, “se mantenía muy próximo al pensamiento dogmático y a su racionalismo intolerante”. Sin embargo, Kant hizo un seguimiento técnico y científico y apuntó todos los parámetros que pudo de lo sucedido. Para Kant, subraya Philonenko, a diferencia de Rousseau o Voltaire, el acontecimiento, “excepcional, viene sólo de la Naturaleza y no cabe hacer especulaciones contrarias a una justa comprensión de la Naturaleza”<sup>620</sup>.

Como escribió Theodor Adorno, “el terremoto de Lisboa fue suficiente para curar a Voltaire de la teodicea de Leibniz”. A finales del siglo XX, siguiendo a Adorno, el terremoto de 1755 fue presentado a veces como análogo al Holocausto, en el sentido de que tan enorme catástrofe tuvo un impacto transformador en la cultura y la filosofía europeas. El concepto de lo sublime, aunque existió antes de 1755, fue desarrollado en Filosofía y elevado su más alta expresión por Immanuel Kant, en parte como resultado de sus intentos para comprender la enormidad del seísmo y del maremoto de Lisboa. Kant publicó tres textos separados sobre el terremoto de Lisboa. El joven Kant, fascinado con el terremoto, recogió toda la información disponible en

---

<sup>618</sup> Weil (2008), 150.

<sup>619</sup> Weil (2008), 151.

<sup>620</sup> Philonenko (1986), 30.

gacetillas de noticias y la usó para formular una teoría sobre las causas de los terremotos. Su teoría, que implicaba cambiar de sitio enormes cavernas subterráneas llenas de gases calientes, fue (aunque errónea en última instancia) una de las primeras tentativas sistemáticas modernas para explicar los terremotos mediante causas naturales, antes que sobrenaturales. Según Walter Benjamin, el delgado libro elaborado por un joven Kant sobre el terremoto “representa probablemente el principio de la geografía científica en Alemania. Y ciertamente el comienzo de la sismología”<sup>621</sup>.

El terremoto de Lisboa planteaba tres preguntas, resume Philonenko: ¿podía ser un castigo divino? ¿Se podía formular una pregunta psicológica y moral como sujeto del acontecimiento? Y, sobre la libertad en la Historia, ¿cómo se adapta el hombre a la Naturaleza, entendiendo que es también adaptarse a sí mismo? Philonenko explica que Kant rechaza las dos primeras preguntas. La segunda corresponde a la teología inversa de Voltaire frente a la máxima de San Agustín “*sub Deo justo nemo miser nisi mereatur*” (con un Dios justo nadie es desgraciado si no se merece la desgracia). Constata que hay inocentes que han sido golpeados. Cree que no hay razonamiento filosófico correcto que permita mostrar a Dios castigando a los hombres en la Historia por su conducta moral o matando inocentes, no hay material suficiente para construir una antinomia de la Razón Pura.

Respecto a la tercera, parece ser que la causa de la muerte del optimismo de Voltaire fue el terremoto de Lisboa. Kant se fija en la respuesta de Rousseau, que luego germinará en una filosofía de la utilidad, la única capaz de conjurar la desgracia. Si ha habido un desastre en Lisboa es porque Lisboa era un desastre humano. Si los hombres hubieran vivido adaptados a la Naturaleza y no en casas de siete pisos, no habría habido un desastre. Se debió a que el hombre no se adaptó ni a la Naturaleza ni a sí mismo. Philonenko subraya que Kant vio los límites del pensamiento de Rousseau. En sí mismo es justo, pero no deja de ser utópico. Los hombres conocen los peligros de la Naturaleza pero no dejan de habitar las laderas fértiles de los volcanes. Philonenko

---

<sup>621</sup> Benjamin (2014) 187.



cree que este pensamiento de Rousseau propició que Kant diera con un principio mayor en su comprensión de la Historia, el de adaptación como criterio<sup>622</sup>.

Philonenko considera que el parágrafo 63 de la *Crítica del Juicio* se suele comprender mal, ya que la crítica feroz a la teoría dogmática de la finalidad es sólo al momento negativo. Cree que Kant quiere mostrar que ninguna técnica intencionada de la Naturaleza preside el destino del hombre. El realismo de los fines lleva a la negación radical y definitiva de toda historia. Suponer una estructura final del mundo determinada por soluciones ya preparadas es congelar todo movimiento, eliminar las nociones de éxito y fracaso y, finalmente, negar la temporalidad, origen de progreso y de adaptaciones<sup>623</sup>.

A continuación, Philonenko compara los ejemplos de geografía humana que elige Kant relativos al Polo Norte con los que había utilizado Mendelssohn o lo hará Rousseau, una práctica habitual en la época. Mendelssohn elabora la profesión de fe de un groenlandés, quien exclama que si la aurora es bella, más lo será quien la ha creado. Philonenko recuerda que en el Siglo de las Luces, se consideraba que el groenlandés era un *infrahombre* a causa de su destino absoluto. La reflexión de Mendelssohn es que si el *rey de los imbéciles* proclama la existencia de Dios y se maravilla con la aurora, debe ser mucho más fácil para nosotros, superiores en sabiduría, probar la existencia de Dios. Sin embargo, Philonenko matiza que en el caso de Mendelssohn, no vemos el rechazo que se percibe en Buffon y en cierta medida en Voltaire, y señala que cabe pensar más en el joven Dostoievski que trata de mostrar que el “último de los hombres”, en su caso, en Siberia, es todavía nuestro hermano. El groenlandés comparado con nosotros es muy pobre: la Naturaleza es cruel, pero la Naturaleza en su esplendor le enseña lo esencial, que Dios existe. La *historialidad*, el esfuerzo, el gasto victorioso de la energía, es negada a los hombres del Polo Norte por Mendelssohn, que les pone al margen de toda historia posible y hace toda Historia

---

<sup>622</sup> Philonenko (1986), 30-3.

<sup>623</sup> Philonenko (1986), 33-4.

estéril. Philonenko apunta que la gravedad del problema no escapa al lector de Kant, para quien en alguna parte el próximo hombre es un *infrahombre*<sup>624</sup>.

En suma, la adaptación, como la *historialidad*, nervio de la Historia, no funciona en la eidética trascendental de una manera universal. Así, Kant formula una pregunta importante: ¿existen pueblos al margen de la Historia? Si la respuesta es positiva (porque su negación lleva al fracaso irremediable), habrá que renunciar a *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* como una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Philonenko subraya la palabra *Ideas*, porque no se trata de un concepto, ni de una categoría, ni de un esquema o un principio. La cuestión radical es la de la posibilidad de una eidética trascendental. Kant considera que sólo hay una raza humana y que la causa de que los groenlandeses se hayan refugiado en unas tierras tan poco hospitalarias es que la intolerancia de los hombres entre sí. Y encuentra una respuesta incontestable a ojos de Philonenko: la guerra. El hombre debe saber adaptarse al hombre y el repliegue implacable de ciertos pueblos hacia las regiones más inhospitalarias muestra un fracaso. Han tenido su momento en la Historia, el de su derrota, que les expulsó. Esos pueblos no tienen ninguna historia delante de ellos, aunque hayan pertenecido a la Historia. No habiendo sido capaz de resolver el problema fundamental de la guerra y de adaptarse a él, el hombre del Polo Norte queda marginado. Pero la filosofía trascendental y crítica, que se basa en el criterio de adaptación, se opone moralmente a este enfoque y el *infrahombre* será siempre un hombre nuevo. Pero en la marginación percibimos, con gran tristeza, que el hombre puede ser sujeto de declive. Puede que aquí encuentre su anclaje el pesimismo de Kant, plantea Philonenko, si podemos hablar de pesimismo en Kant<sup>625</sup>.

Si toda interpretación que se base en el concepto de finalidad externa y en el sentido dogmático debe ser descartada, ¿la Historia no es concebible como unidad y totalidad orgánica? Philonenko cree que la mayoría de los intérpretes de Kant se equivocan. Admite que Kant rechaza la finalidad-solución en su forma más vulgar, la

---

<sup>624</sup> Philonenko (1986), 34.

<sup>625</sup> Philonenko (1986), 36-9.

hierba está hecha para el cordero y éste para el león, etc. De la misma forma, el groenlandés habita en tierras hostiles y nada propicias para su desarrollo. Pero el parágrafo 63 de la *Crítica del Juicio* rechaza una interpretación del concepto de finalidad externa, no rechaza todas sus aplicaciones. Y llama a fijarse en la parte que dice que “la finalidad relativa, aunque da noticia hipotéticamente de fines naturales, sin embargo no da derecho a ningún juicio teleológico absoluto”<sup>626</sup>. La palabra que subraya es *absoluto*: no puedo decir absolutamente que el cordero está hecho para el león, pero si hablo hipotéticamente empleando la expresión *como si* mi pensamiento es más correcto y desde esa perspectiva todos los ejemplos descartados en el parágrafo 63 serán retomados de forma positiva, pero hipotéticamente, en *Sobre la paz perpetua*<sup>627</sup>.

Sin embargo, Philonenko señala que Kant va más lejos en el parágrafo 64, donde describe la finalidad interna, y también cree que no ha sido comprendido al entenderse que replica la finalidad en el individuo vivo, lo que no le parece el caso. Considera que Kant se sitúa al nivel de la organización y que la elección del ejemplo es significativa: un árbol. Philonenko subraya que un árbol no es un individuo sino un conjunto de momentos, que son en los que respecta a la finalidad externa, los unos respecto a los otros. Así, el tronco es para las hojas, que le protegen. Cada hoja es como un árbol injertado en otro árbol, como un parásito. Los momentos están en relación de finalidad extrema dinámica abierta. La individualidad como tal no es más que un momento en el proceso generador de este conjunto de finalidad dinámica externa y aparece cuando digo “este árbol”. Pero debo tener en cuenta la posibilidad universal del injerto. Philonenko lo entiende como una descripción de la finalidad-adaptación. El injerto se debe adaptar al árbol. La existencia para el injerto no es una solución sino un problema. Hay una consideración final del mundo cuando lo contemplamos desde el ángulo de la problemática y no desde la perspectiva de las soluciones. Así, si los pueblos del Polo Norte se han situado en entornos tan hostiles es porque no han sabido resolver el problema de la hostilidad del hombre contra el

---

<sup>626</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 300.

<sup>627</sup> Philonenko (1986), 39.

hombre que suscita la guerra. Aunque cree que esa reflexión sobre la organización no puede ser traspuesta tal cual al hombre, sobre todo si se entiende como dice Kant que la organización es “lo análogo a la vida”, la que determina un orden superior de lo real. Sin embargo, con precauciones, el modelo de organización puede ser extendido a la colectividad y al individuo. Kant pone de ejemplo el Estado y sus instituciones y, en el caso del individuo, la tenia que habita en él, analogía que Philonenko reconoce como desconcertante, pero que explica desde una perspectiva de la finalidad dinámica externa y abierta, de adaptación<sup>628</sup>.

Philonenko apunta que el lenguaje moral de Kant está lleno de metáforas vegetales. En el caso del mal radical que centra la primera parte de *La religión dentro de los límites de la simple razón*, señala que radical no significa como se cree *absoluto* ni definitivo o total sino que es la forma del mal en tanto que hunde sus raíces en el corazón del hombre y debe ser extirpado. Cita la traducción latina para comprenderlo mejor: si el mal fuera absoluto o definitivo o total, no podría ser extirpado; el hombre no sería malvado sino diabólico, queriendo el mal por el mal, con desinterés. Pero Kant juzga que el hombre no es capaz ni de observar absolutamente las leyes del bien, con una voluntad pura ni de querer con una voluntad pura y desinteresada el mal por el mal, en ese caso sería un demonio. El mal radical, que debe ser extirpado, significa el destino final del hombre en la Historia, que consiste en fundar la ciudad moral en la que el mal será el mal en tanto que problema resuelto. Hay una Historia porque el hombre es para sí mismo un problema que debe resolver buscando adaptarse con sus conciudadanos al orden moral<sup>629</sup>.

En suma, Philonenko concluye que Kant ha expuesto claramente los límites de la teoría de la Historia y recuerda la cita en la que dice que no podemos colocarnos en el punto de vista del Sol, de la Razón, para observar los planetas cuando se trata de la previsión de acciones libres. Ése sería el punto de vista de la Providencia que se sitúa más allá de toda la sabiduría humana y que se extiende también a las acciones libres

---

<sup>628</sup> Philonenko (1986), 40-1.

<sup>629</sup> Philonenko (1986), 41-2.

del hombre que sin duda puede ver, pero no prevenir con certeza<sup>630</sup>. De aquí infiere que toda teoría de la Historia en tanto que teoría deductiva es imposible<sup>631</sup>.

En cambio, señala Philonenko, el verdadero principio de la Historia concebida no como determinante sino como reflexionante es fundada en todo su rigor por Kant y posee una doble significación, natural y ética. Si volvemos sobre el principio de la finalidad-adaptación, que es el momento natural, percibimos la posibilidad trascendental de una comprensión orgánica de los momentos históricos. Como dijo H. Cohen, cita Philonenko, “la noción de fin se transforma y deviene fin de sí y fin último”. El objeto central de la teleología es el hombre histórico. Pero esto no permitiría una comprensión satisfactoria de la Historia si el otro aspecto del principio metódico no se revelaba en tanto que sobrepasando la Naturaleza. O el momento ético como tal, eterno, visto como concepto-límite, es transnatural y autoriza a juzgar al hombre no sólo como ser histórico sino también como humanidad. El entrecruzamiento del ser histórico y de la humanidad, fundado sobre la clara distinción entre el ser y el deber ser, autoriza a H. Cohen a sostener que antes de Kant no era posible ninguna historia auténtica. No es más que por la ética, punto de vista de la humanidad, que el concepto de hombre puede ser adquirido en totalidad<sup>632</sup>.

La noción que servirá de mediación entre el momento natural y el momento eterno, apunta Philonenko, como si la Historia fuera reflexionante, es la facultad de juzgar reflexionante estética, no sólo la teleológica. No hay que ocultarse que aprehendemos los eventos históricos desde un punto de vista estético, que juzgamos repulsivos o sublimes. Y los pueblos marginados, en su decadencia, nos inspiran un sentimiento que no es sólo curiosidad, pero también dolor estético de ver pueblos tan lejos de nuestras *luces*. Entre el fin último, momento natural, y la idea ética, los sentimientos estéticos funcionan como mediadores. Las estructuras naturales tienen objetividad y universalidad. En cambio, el sentimiento estético no es más que

---

<sup>630</sup> “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”: Kant (2010), 85.

<sup>631</sup> Philonenko (1986), 42.

<sup>632</sup> Philonenko (1986), 43-4.

pretensión de universalidad. No pretendo que lo que digo que es bello lo sea en sí y para sí, sino que lo es para mí y estimo que debe serlo para los otros. Philonenko cree que si el sentimiento estético quiere valerse a sí mismo como principio y no como momento mediador entre el ser histórico y la humanidad, se corre el más serio peligro, el del racismo, como en Buffon y, añade, en alusión quizás al Holocausto, desgraciadamente tan presente “en nuestra propia época”<sup>633</sup>.

Por el contrario, si el sentimiento estético funciona como momento mediador, permite una justa aprehensión de los fenómenos históricos. Philonenko pone de ejemplo el juicio de Kant sobre la Revolución Francesa; cree que el Juicio o el sentimiento estético funcionan en su contenido e intención. Desde el punto de vista del contenido, destaca que Kant habla de espectadores que contemplan un juego y que son imbuidos por el entusiasmo y la simpatía. Desde el punto de vista de la intención, vemos que el entusiasmo hunde sus raíces en la disposición moral de la humanidad que iluminan los actores en tanto que seres históricos. El verdadero entusiasmo se dirige a lo ideal, lo moral, el Derecho. La idea del Derecho es el vehículo de la Historia, según *Doctrina del Derecho* (1796), continuación de *La Fundamentación de la metafísica de las costumbres* y primera parte de la *Metafísica de las costumbres*. La idea del Estado está más reservada a los pueblos, la Historia vista como fin último del cosmopolitismo jurídico y moral<sup>634</sup>.

Philonenko recorre las cuatro perspectivas desde las que se puede contemplar la Historia, según analiza Kant en *El conflicto de las facultades*. Para Philonenko, sólo la presuposición de la Providencia permite superar el abdeterismo. En Kant la Providencia es exterior a la Historia en tanto que no ha conseguido constituirse en reino de fines jurídicos y morales<sup>635</sup>.

La concepción eudaimonista la encuentra en Leibniz y Mendelssohn. Kant apunta, como hemos visto, que se puede admitir que la cantidad de bien y mal en

---

<sup>633</sup> Philonenko (1986), 44.

<sup>634</sup> Philonenko (1986), 44-5.

<sup>635</sup> Philonenko (1986), 47-53.

nuestra naturaleza permanece constante, pero la cantidad de bien puede aumentar por la libertad del sujeto. Kant además señala que el concepto de perfección es de los más ambiguos. Significa la consecución de alguna cosa, que está acabado, con lo que si Leibniz dice que el mundo es perfecto, quiere decir que está acabado. Como no se puede aplicar el concepto de grandeza negativa y no hay manera de precisar la cantidad de bien y de mal, el mundo está acabado y la idea de progreso es nula, con lo que es legítimo afirmar que las esperanzas del eudaimonismo son ilusorias<sup>636</sup>. “Porque algo es, algo distinto debe ser destruido”, decía el Kant precrítico en *Intento de introducir en la sabiduría del Universo el concepto de las magnitudes negativas* de 1763<sup>637</sup>.

Entre los eudaimonistas, Philonenko cree que Mendelssohn se distingue porque se apoya sobre la experiencia. Busca siempre un equilibrio en sus razonamientos y sitúa una misma cantidad de felicidad e infelicidad en cada plato. A diferencia de Lessing, se niega a pensar en una educación del género humano, lo que supondría un progreso, que se eleva de la religión cristiana a la religión de Cristo, en un florecimiento de la Razón Práctica. El principio fundamental de Mendelssohn es: la humanidad es infantil en algunas partes, adulta, en otras, y vieja, más allá, en diferentes lugares y partes del mundo en todos los tiempos. En el plano de la experiencia, Philonenko cree que Kant no puede refutar a Mendelssohn. Había admitido el principio del declive de algunos pueblos y se representaba según este esquema el movimiento de imperios y religiones y porque la experiencia lo confirma. Sólo en 1793 en *Entorno al tópico: eso vale para la teoría, pero no sirve para la práctica*, Kant se propone refutar a Mendelssohn. Philonenko considera que sus argumentos son débiles, sobre todo en el que dice que debía creer en el progreso ya que en su Jerusalén se esfuerza en ilustrar a su nación. Cree que el principio de la balanza para Mendelssohn es universal. El segundo argumento, que puede parecer impresionante, es de gran debilidad para Philonenko. Consiste en llevar la concepción de Mendelssohn al abdeterismo. Dice que su teoría es exactamente la de Sísifo, lo que

---

<sup>636</sup> Philonenko (1986), 53-7.

<sup>637</sup> Arana (1982), 171-2.

a Philonenko no le parece inocente y considera que no puede ser equiparado. Señala que el abdetismo designa la absurdidad universal, en la que a veces el genio puede ser la excepción. Pero Philonenko encuentra tres argumentos más serios. El primero es que Kant ve que contra Mendelssohn debe hacer valer la unidad sintética de los principios determinantes de la Historia, el ser histórico, la humanidad y eventualmente la mediación estética. No hay Historia filosófica sin ser cosmopolita y, separando al individuo de la especie humana, Mendelssohn se priva de toda vía cosmopolita y por consecuencia, del fin de la Historia como totalidad jurídica y moral, al menos en la federación de pueblos. Esta perspectiva presupone un horizonte más vasto en la medida misma donde la Providencia puede ser invocada por la Razón Pura que ella misma encuentra en sí, como enseñan la *Crítica de la Razón Práctica* y *La religión dentro de los límites de la mera razón*; la idea suprema de Dios como legislador moral exige una marcha hacia la perfección jurídica y moral en el Estado y la Iglesia. Con Mendelssohn no podemos partir de la simple experiencia en su diversidad y remontar de allí a la totalidad. Hay que emprender el camino inverso en la perspectiva de la Providencia y blandir los particulares a partir de la diversidad y apreciar, no por nuestros métodos sino por la naturaleza humana, que por sus disposiciones universales nos lleva a un camino que no habríamos querido ni sabido concebir. Podemos apreciar todo lo que nos queda hacer para llegar al fin supremo y nuestro juicio será más severo y descubriremos en el dominio de la paz y del Derecho, nuestra tarea infinita del desarrollo total de la libertad<sup>638</sup>.

El segundo argumento de Kant es que todo declive no es necesariamente una caída. El progreso puede ser interrumpido pero no tiene por qué ser roto. Hay que contar con el despotismo que puede reprimir bárbaramente no sólo la libertad exterior, pero también la de conciencia, pero el declive puede ser aparente. El tercer argumento está consagrado a la idea de la guerra. Para Philonenko, Kant no insiste tanto en que sea un espectáculo enervante desde un punto de vista estético, sino en el aspecto económico. Puede pensarse que la guerra contribuye al progreso por la disciplina, pero los instrumentos de la guerra cuestan muy caros. Hay que equilibrar las

---

<sup>638</sup> Philonenko (1986), 57-61.



pérdidas de hombres y de material sin fin para estar preparados para otra guerra. Al jefe de Estado no le cuesta, sino al pueblo. Al final, la gente se sumará a una federación. Philonenko no cree que la conclusión de Kant pueda ser tomada en consideración sin caer en un contrasentido. Kant denuncia el equilibrio de fuerzas en Europa, que cree muy frágil. Pero el término equilibrio (balanza) no concierne a Mendelssohn, que lo utiliza como alternativa, caída compensada por un progreso, de naturaleza dinámica, a diferencia del equilibrio de fuerzas en Europa, que es estático<sup>639</sup>.

Sobre la concepción terrorista, Philonenko cita la breve reflexión de Kant, que apunta que en un determinado declive, la humanidad se aniquilaría a sí misma, lo que lleva a un punto en el que las cosas no pueden empeorar y así un visionario podría soñar con un retorno renovado. Cree que se puede hacer una lectura de los orígenes del cristianismo, momento convulso en el que apareció la bestia del Apocalipsis. Philonenko considera que esta visión la tiene en la época Rousseau, que ve el fuego purificador en la revolución que se acerca, aunque Kant no dice expresamente que Rousseau muestre una concepción terrorista de la Historia. El gran descubrimiento de Rousseau es para Kant que la virtud verdadera debe entrar sobre principios que la vuelven más noble y sublime por lo generosos que son. Estos principios no consisten en reglas especulativas, sino en un sentimiento de la consciencia presente en el corazón de todo hombre y que se entiende entre los principios particulares de la piedad y dignidad de la naturaleza humana. Pero Kant nunca escribe en su filosofía crítica que la Razón nos engañe, la Razón Práctica es infalible, esto es lo que opone a Kant a Rousseau. Kant no niega que la consciencia no sea un intérprete seguro de nuestras acciones, pero eso no le lleva nunca a descalificar la Razón. Asigna a lo bello en la *Crítica del Juicio* una función muy diferente a la que presentó en 1763: lo bello no es más que el símbolo de la moralidad<sup>640</sup>.

---

<sup>639</sup> Philonenko (1986), 61-2.

<sup>640</sup> Philonenko (1986), 62-6.

En las notas de preparación de *Idea para una Historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant señala las tres ideas paradójicas de Rousseau: las penas de la cultura, las penas de la civilización y de la Constitución civil (la desigualdad) y las penas causadas por el método artificial de instruir y moralizar (la educación). Kant admite en parte lo bien fundado de las paradojas de Rousseau, pero rechaza la revolución por una reforma gradual de las costumbres. Philonenko señala que Kant está en realidad de acuerdo con Rousseau en un solo punto, que funda las tres paradojas: la bondad del hombre en el origen. Como dice en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, hay en el hombre una disposición al bien, pero se separa de Rousseau al indicar que a posteriori, en la experiencia, todo pasa como si desde el comienzo (empírico, opuesto al origen metafísico) el hombre fuera malvado<sup>641</sup>.

En *Conjeturas sobre el comienzo de la Historia humana* (1786) señala Philonenko que se encuentra el juicio más remarcable de Kant sobre Rousseau. “La historia de la Naturaleza comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre”<sup>642</sup>. Philonenko cree que la Filosofía de la Historia de Kant permite comprender a Rousseau y que la consecuencia es que no podemos calificarla como terrorista. Se da la contradicción de que Rousseau, que habla de la bondad, escribe un tratado del mal. Para Kant, el dolor en el proceso de la cultura no es negativo sino positivo y es porque incluso desgraciado, el individuo sólo puede admirar la finalidad que guía a la especie. Kant ve en la igualdad (el Derecho humano universal) un fin que la humanidad sólo puede alcanzar mediante la cultura, en una experiencia a menudo decepcionante y penosa para superar las disposiciones naturales. La cultura se acompaña necesariamente de la desigualdad, que sin ser un derecho es un hecho de la civilización<sup>643</sup>.

En suma, recoge Philonenko, Kant cree que no se puede resolver el problema del progreso por la experiencia, pero como en su argumentación contra Mendelssohn, no considera que sea bueno dejar la experiencia al margen. Como nada puede

---

<sup>641</sup> Philonenko (1986), 67-71.

<sup>642</sup> “Probable inicio de la historia humana”: Kant (2004), 167.

<sup>643</sup> Philonenko (1986), 73-5.

garantizar a partir de la experiencia un progreso constante de la historia humana, no puede haber una historia realista de la humanidad desde el punto de vista cosmopolita. La habría si la pudiéramos predecir. Pero como no es posible, sólo habrá una historia de la humanidad desde el punto de vista cosmopolita ideal, que será construida a partir de la noción de deber, inmanente a la razón humana y por consecuencia a la especie, y es esta última quien será el verdadero sujeto de la Historia, permitiendo apreciar los progresos del hombre desde el punto de vista inquebrantable de las leyes morales. Por tanto, los progresos del ser histórico serán menos tenidos en consideración en relación a sí mismo que en relación con la Razón Práctica. Así se aclara el título *Idea para una Historia universal en clave cosmopolita*. La correlación entre el ser histórico y la humanidad será examinada desde un punto de vista ético, mediatizado, si es necesario, por el sentimiento estético<sup>644</sup>.

Para refutar el abdeterismo, Kant evoca un diseño de la Naturaleza. Una generación debe educar a otra y es sólo la especie, no el individuo, quien espera su destino. El destino del hombre es el de la especie y no hay, hablando propiamente, destino del individuo. De ahí que los hombres y los pueblos creen que siguen sus intereses particulares e, incluso, se enfrentan, pero se orientan sin saberlo hacia el diseño de la Naturaleza. Lo más sorprendente, señala Philonenko, es que al individuo, si es consciente del progreso, no le interesa lo más mínimo. La regla de la Historia determinada por el deber no tiene el valor de una intuición. En *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant reconoce que la ley moral permite el acceso a las almas. Espontáneamente la historia moral e ideal de la especie deja indiferentes a los individuos porque su nivel de moralidad es bajo o porque la historia de la humanidad sobrepasa tanto la breve vida del hombre que no puede franquear este espacio temporal, ajustar su libertad al devenir universal de la humanidad: el hombre está prometido a la muerte mientras que la especie es inmortal. Cada individuo teme la muerte, pero la colectividad, que se quiere mantener, tiene razones para desear la muerte del individuo, desea la renovación. El principio general de la polémica con

---

<sup>644</sup> Philonenko (1986), 78-9.

Herder es que Kant acepta que el hombre, ser histórico, alcanza su destino animal pero rehúsa que el individuo tenga la posibilidad de alcanzar su destino ético<sup>645</sup>.

Así, prosigue Philonenko, la segunda proposición de *Idea...* es que en el hombre, las disposiciones naturales de su razón sólo se desarrollan completamente en la especie, no en el individuo, en alusión a la inteligencia. El hombre no tiene instinto, no está por lo tanto constreñido a lo que es, bloqueado en una perspectiva única. La historia de las ciencias y de las artes muestra el vasto recorrido que ha realizado, pero esto no debe apreciarse a priori sino a posteriori. Aunque luego le surgen dudas y en la *Reflexión 1453* se pregunta si la especie es joven o vieja y hace un balance. El contacto entre países es muy reciente, no hay un sistema susceptible de unificar las religiones ni la educación. Por una parte, observa Philonenko, en la abstracción matemática en la época de Kant no se ha avanzado mucho desde Séneca, cuando la Filosofía, las artes, las ciencias y el sistema político florecían. Para Kant, la humanidad es más bien adolescente, con promesas de futuro. Las conclusiones de este balance, a posteriori, lejos de contradecir las perspectivas de la humanidad, considerada a priori como progresando eternamente, las confirman, porque el hombre reflexionante descubre un plan preciso que corresponde a los deseos de la Razón Práctica. A la inversa, la humanidad racional considera justificado el plan y funda en su eternidad su posibilidad de realización. Podría decirse que Naturaleza y Providencia se entrecruzan. Pero el individuo no puede dejar de sentir un sentimiento de desesperanza. El progreso material, técnico y moral es de una lentitud asombrosa. Si emprende algunas de las tareas que permite el balance de la Historia, está seguro de que morirá antes de avanzar un poco. Esta desesperanza engendra frustración. No se cuestionará fundamentalmente el diseño de la Naturaleza, pero el hombre se sentirá, no como un juguete, sino como un simple medio en un plan que le sobrepasa y en el que sirve de transición. Incluso las generaciones pueden sentir que trabajan para una generación futura situada en un futuro inconcebible e incalculable. Philonenko dice que pensaba que la inmortalidad del alma que desarrolla la *Crítica de la Razón Práctica* quería compensar esta desesperanza, autorizando al alma humana a seguir los progresos de

---

<sup>645</sup> Philonenko (1986), 81-3.

la humanidad, y que Kant la habría formulado para responder a ciertas críticas. No juzgó útil volver sobre este punto, lo que condujo, a juicio de Philonenko, a intérpretes como Weil a vaciar el postulado de sustancia. Pero Philonenko se convenció de que, por el cruce de la perspectiva a posterior y a priori, este postulado deriva directamente y de manera perfectamente interna de la reflexión de Kant sobre la Historia, sin que sea necesario aludir a las críticas, lo que llevaría a una interpretación externa del postulado de la inmortalidad del alma. Philonenko le da la fórmula de que nada de lo humano me es ajeno. El género humano debe apropiarse del hombre, ser histórico, como el hombre debe poder integrar la humanidad (en un sentido matemático)<sup>646</sup>.

La proposición tercera de *Idea...* dice que la Naturaleza ha querido que el hombre saque de sí mismo todo lo que sobrepase el orden mecánico de su existencia animal y que no tenga otra felicidad que la que se haya creado por sí mismo, independientemente de su instinto, por su propia razón, con lo que concluye Philonenko que indica claramente su diseño. Pero el hombre, como señalaban los antiguos, es la criatura más desprotegida y menos preparada desde el origen. El problema del hombre es el de una nada que aspira a la existencia. La teoría de la finalidad extrema-interna dinámica fundada sobre la noción de adaptación parece insuficiente. El animal se adapta a alguna cosa. El hombre, como no es nada, debe adaptarse a todo, con lo que la adaptación juega en el régimen de la categoría de totalidad. Deberá dominar la Naturaleza, dominarse a sí mismo y realizar el fin completo de la humanidad. Se descubre el principio sintético del ser histórico. El animal, que se adapta a lo que no es, según una perspectiva de problemas determinados, es analítico. Se convierte en lo que es. El hombre sigue un camino sintético, que está en el fondo del postulado de la inmortalidad del alma, que reconcilia al ser histórico y a la humanidad. En la *Crítica de la Razón Pura*, la unidad de la síntesis es la que garantiza la reproductibilidad infinita. Por lo tanto, reseña Philonenko, la humanidad es la unidad de la síntesis que define el ser histórico de manera que cada individuo, cada generación, son llamados a hacer este esfuerzo de ir sintéticamente de la indeterminación (la nada) a la determinación (la existencia). El

---

<sup>646</sup> Philonenko (1986), 83-6.

hombre se hace mediante el trabajo, que es formación del mundo y de sí. El trabajo del hombre es poner en marcha la Razón. Lo que vale para el hombre histórico vale también para las generaciones, que trabajan para otras sin consuelo moral, lo que Kant ve enigmático. El trabajo como esquema de la unidad de la síntesis histórica es también enigmático. Es el arte escondido en el corazón de la Historia universal que hace concebible la posibilidad, entendido como esencia. Al igual que la imaginación por su operación esquemática unifica la diversidad del sentido interno y lo lleva a la unidad de la percepción, el trabajo reúne las producciones históricas y las lleva a la historia de la humanidad considerada como unidad de la síntesis. La analogía entre el esquematismo teórico y el trabajo es tan profunda que hay que constatar lo enigmática que es, apunta Philonenko. El primero hace posible la ciencia; el segundo constituye la Historia y, al igual que no sabemos dónde irá el progreso en las ciencias, tampoco dónde conducirá el trabajo a la especie humana<sup>647</sup>.

En Kant, las pasiones conducen al hombre a penetrar en la sociedad, señala Philonenko. El motor de la cultura es la pasión, como en Rousseau, el honor, la sed de dominar, la concupiscencia y la avaricia. Philonenko remarca que las pasiones no son jamás actos de voluntad. Para Kant, la voluntad es el libre arbitrio del que se es consciente. Lo que es dramático para el individuo y feliz para la especie es que estas pasiones le comprometen con la vida y que el germen del bien que hay en él le obliga a apostar por la sociedad y a entrar en la cultura. Si el hombre no fuera malo ni egoísta, podría elegir no entrar en la Historia, vivir en una Arcadia feliz. Pero se encuentra embarcado en la existencia. La Naturaleza, haciendo al hombre malo, le obliga a entrar en la Historia y a optar por ella desde un punto de vista egoísta, aunque a sus ojos no le promete sólo penas, también recompensas. Este progreso no es una simple potenciación. Las fuerzas no son sólo multiplicadas, son transformadas. La potencia se convierte en arte en tanto que aparecen los talentos y la progresión constante de las luces en el tiempo en que se forma el gusto transforma la manera de pensar y la convierte progresivamente en discernimiento moral. El poder de la ilusión colapsa en la llegada de las luces y el egoísmo, por la función de la discordia, obliga a cada uno a

---

<sup>647</sup> Philonenko (1986), 86-90.

hacerse más prudente, a perder poco a poco sus ilusiones, y se sustituye por un todo moral en tanto que acuerdo patológico de extorsión a la sociedad<sup>648</sup>.

Así, Philonenko concluye que la insociable sociabilidad de los hombres, que explica la dinámica centrífuga y centrípeta del interior con la que las pasiones ilusorias chocan, no funda realmente una sociedad moral. No podemos decir que la pérdida de las ilusiones sea suficiente para alcanzar un estado intrínsecamente ético. Hay que encontrar un concepto que se sitúe a igual distancia del estado de la Naturaleza y de la República moral como cosa en sí. Tiene que ser un concepto extrínseco y parece razonable definirlo por el concepto de cortesía (educación, "*politesse*"), que contiene la raíz de la idea de ciudad. Muchas reflexiones de Kant en las notas de las *Antropologías* de 70-80 y 80 hacen alusión a la cortesía. El principio de la cortesía (segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*) es el gusto como tacto lógico. El gusto, como la cortesía, no es directamente moral ni es siempre un símbolo perfectamente exacto de la moralidad. El gusto tiene de fundamento la facultad del placer y de la pena, y no es en ese sentido un asunto sólo de voluntad. Sin embargo, Kant cree encontrar ahí un valor real. La cortesía es al menos homenaje del vicio a la virtud y puede ser la sincera deferencia y expresión de una admiración real. Aquí ve al hombre honesto, a diferencia de Rousseau, que ve una máscara del hombre de mundo. Kant considera que somos civilizados, pero que habría que aspirar a ser moralizados. Pero Philonenko subraya que sería un error despreciar la cortesía<sup>649</sup>.

Kant introduce la imagen de la curvatura frente a lo recto en el bosque, apunta Philonenko. El hombre, como dotado de entendimiento, está todo curvado. Es el animal más peligroso de todos por ser capaz de mentir. Aparte de decir que el hombre va en la Historia de la nada al todo, podemos añadir que va de lo curvo a lo derecho<sup>650</sup>. El problema de la humanidad, que Kant dice que no tiene solución, es que el hombre ha matado a Cristo, el único señor que ha tenido. ¿Cómo forzar al hombre a cumplir leyes entonces? Philonenko cita la *Antropología de los años 90* y la *Reflexión 1397*,

---

<sup>648</sup> Philonenko (1986), 90-3.

<sup>649</sup> Philonenko (1986), 94.

<sup>650</sup> Philonenko (1986), 99-101.

donde Kant reduce el rol de Cristo. Fue un evento singular, pero irremplazable. Considera con Lessing que fue nuestro primer profesor de moral y que su rol consistió en acelerar en nuestra razón la concepción de la moralidad. Sus enseñanzas son la Razón. En suma, porque hay razón moral, hay otros profesores de moral y la humanidad a fuerza de matarlos terminará por escucharlos<sup>651</sup>.

Pero Kant, consciente de la historia trágica y única de Cristo, cree que no hay solución perfecta al problema de la humanidad, e introduce un punto de vista político que puede conducir a los hombres a una mejora. Para Philonenko, los dos puntos de vista se contradicen como lo hacen lo trascendente y lo inmanente. En *Sobre la paz perpetua* adopta un punto de vista puramente político, que tiene sus dificultades. Es el punto de vista religioso y moral el que define como imposible una solución perfecta, lo que introduce una ruptura en el desarrollo de *Idea para una Historia universal en clase cosmopolita*, que pasa de la hipótesis concebible, el progreso, a la utopía o ucronía en la sexta proposición, lo que Philonenko denomina “dulces sueños” que el hombre moral forma para su especie. Kant plantea el problema de la relación exterior legal entre los Estados, para Philonenko, ir de lo cerrado a lo abierto, de la Naturaleza a la cultura<sup>652</sup>.

Philonenko apunta que Kant cree, o más bien sueña, con un fin de la guerra, y recuerda que Leibniz ironizó en una carta a Grimarest con la paz perpetua evocando la entrada de un café que lo tenía como enseña, y que se encontraba enfrente de un cementerio. Philonenko cree que Kant retoma esta imagen, pero para combatirla. Considera que Rousseau compartía el punto de vista de Leibniz, contrariamente a lo que Kant sugiere, de ahí su crítica al Abbé de Saint-Pierre. Philonenko recuerda que la mayoría de filósofos precedentes han sido escépticos con esta idea y que los reproches que hace Rousseau a Saint-Pierre en lo relativo a los medios, no a los fines, valen para Kant. Según Philonenko, Kant se sumó a una corriente popular que no contradecía el sueño de la Razón precisamente por saberse en el nivel del sueño que se desinteresa

---

<sup>651</sup> Philonenko (1986), 102-4.

<sup>652</sup> Philonenko (1986), 105-7.



por los medios pragmáticos. Kant aprueba lo que escribe Rousseau de que si a pesar de todo, el proyecto fracasa, no es porque sea quimérico, sino porque los hombres son insensatos y que es una especie de locura ser sabio en medio de los locos. Este sueño de la Razón vuelve a interpelarnos en la pregunta por el abdetismo, el eudaimonismo y el progreso. Philonenko se plantea si podemos admitir como Epicuro, según San Agustín, que los átomos tienen alma y son organizados de tal manera que se descubre en la finalidad, pero negar una finalidad general y atenerse al clinamen para explicarlo todo<sup>653</sup> [La teoría del clinamen es el nombre que dio Lucrecio a la impredecible desviación que sufren los átomos en la física de Epicuro y que sirvió al filósofo griego a modo de solución al problema del libre albedrío prescindiendo de un dios que garantice la libertad].

Philonenko señala que ni Epicuro ni Mendelssohn sostienen que la Razón pueda soñar. La condición de posibilidad del sueño de la Razón es un plan de unión de la Naturaleza que inste a los individuos y a los Estados a unirse según el principio dialéctico de la discordia benéfica. El sueño puede llegar muy lejos, hasta una situación cosmopolita de los Estados, donde sin embargo, lo que indica nuestro límite, no todo peligro puede ser excluido. Hace falta un peligro como le hacen falta al hombre particular los sueños que excitan su imaginación que despierte las fuerzas vitales en el sueño. Este peligro debe subsistir en el interior del progreso en la cultura yendo de nada a todo, de lo curvo a lo derecho, de lo cerrado a lo abierto, significa nuestra impotencia (incluso en el interior del sueño de la Razón) para pasar de una historia dialéctica a una historia no dialéctica, la *Civitas Dei*. Este peligro lo comparamos con el sueño: Kant asegura que sin él, el sueño del hombre produciría una parada tal de los órganos que llegaría la muerte. De la misma forma ocurre en el equilibrio de las naciones en el interior de la sociedad. Sin un peligro similar, este equilibrio llevaría a la inercia total y significaría la desaparición del género humano, atrapado por la nada. Si no se puede, dentro del sueño de la Razón como manifestación estructurada por la función de esperanza, pensar una historia metadialéctica, ni infradialéctica, la idea de la humanidad como movimiento dialéctico infinito es la de una humanidad no

---

<sup>653</sup> Philonenko (1986), 108-110.

triunfante sino militante. Así la finitud metafísica del ser histórico es determinada por su compromiso dialéctico al seno de la humanidad militante. Philonenko apunta que, a diferencia de Hegel, Kant no evita las dificultades que plantea el paso a una historia no dialéctica o metadialéctica<sup>654</sup>.

En la concepción kantiana, la forma del progreso es indeterminable, es como el sistema solar si la comparamos con una línea recta, apunta Philonenko. Sólo puede aplicarse la noción de ciclo, que combina todas las formas de trayectorias. Como el ciclo ha comenzado, debe acabar, no podemos impedirnos pensar en un Dios justo que le permita al hombre alcanzar la totalidad, lo que sería el milenarismo de la Filosofía. Kant cree que Rousseau no se equivoca tanto al preferir el estado de los salvajes y de denunciar la destrucción del estado de la Naturaleza como los judíos lloraban la destrucción del templo. Pero a través de los tormentos de la civilización, la Filosofía ha emprendido la construcción de un segundo templo, mucho más modesto y lleno de defectos. Sin embargo, la Filosofía no se ha equivocado. Podría conocer su milenarismo, el término del progreso de la humanidad. Es la cima del sueño de nuestra razón finita y limitada, que supone para realizarse una gracia de Dios que no podemos obligarle a dar pero que podemos esperar. Hay que equilibrar los poderes, la cultura interior y las relaciones exteriores, como el comercio para acelerar el ciclo de la humanidad. Y hay que sostener la libertad civil. Entre sus enemigos, la guerra, que al ser cada vez más costosa, lleva a los Estados a unirse en un cuerpo político. Philonenko cree que Kant se equivoca al no darse cuenta de que en lo que atañe a la guerra la humanidad ha progresado más que en ningún otro dominio<sup>655</sup>, análisis que creemos que Kant sí hace.

Otra de las tesis de *Idea...* es que la esencia de la Historia desde el punto de vista cosmopolita es el diseño de la Naturaleza. Esta proposición tiene para Kant tres posibles enunciados. El plan de la Naturaleza es la esencia de la Historia (finalidad interna-externa-dinámica-abierta). La Providencia es la esencia de la Historia. Dios es la

---

<sup>654</sup> Philonenko (1986), 111-2.

<sup>655</sup> Philonenko (1986), 112-4.

esencia de la Historia. Lo que las diferencia es el sentimiento estético de lo sublime que se fortifica yendo de la primera a la última. Y Dios es la condición de posibilidad de la idea de la historia universal en clave cosmopolita y la correlación entre el ser histórico y la humanidad encuentra su fundamento más seguro. Pero si separamos la concepción de la Historia de Dios, no sólo perdemos de vista el cosmopolitismo, sino que caemos en la *novela* al fabricar conjeturas carentes de todo hilo conductor e incapaces de unirse en un sistema y, según Kant, es lo que encontramos en Herder. Kant no pretende revelar el sistema integral de la Historia, para lo que haría falta que estuviera terminada, pero indicando el movimiento de la nada al todo revela los movimientos sintéticos fundamentales que preparan la constitución del sistema. La gran regla de la filosofía trascendental, ir de la síntesis al sistema, por ejemplo, de las síntesis de la deducción trascendental al sistema de principios del entendimiento puro, es cuidadosamente respetada. La trayectoria del progreso es de una complejidad inmensa, señala Philonenko, pero en todas sus orientaciones el desarrollo de los sistemas históricos tendrá lugar<sup>656</sup>.

Kant también considera la historia conocida de los pueblos como un curso regular en la mejora política en el continente. La historia filosófica es consoladora. Hace a la morada del hombre, la Tierra, algo distinto a un templo de desesperanza. El hombre, ser histórico, comprometido en la Historia, menos confuso que lo que parece si creemos a los buenos historiadores con los que la Filosofía está en deuda, la metafísica le aporta confianza y esperanza. Philonenko concluye que la verdadera teodicea no consiste en negar el mal, ignorar la grandeza negativa y minimizar nuestros males haciéndolos irreconciliables sino, al contrario, apoyarse en ellos para que nos muestren nuestro camino<sup>657</sup>.

Kant separa claramente la visión moral de la política, pero Philonenko cree que no resuelve el conflicto entre el realismo sarcástico del político y el sueño del filósofo en *El conflicto de las facultades*. Le parece que es un dulce sueño, pero no lo sacrifica y

---

<sup>656</sup> Philonenko (1986), 114-5.

<sup>657</sup> Philonenko (1986), 115-6.

considera que es un deber no sólo de los ciudadanos, también del jefe de Estado, trabajar para que triunfe la creación política soñada<sup>658</sup>.

Philonenko subraya que Kant da por supuesto que en el origen el hombre se tenía erguido y caminaba y que sabía hablar (y cita el *Génesis*) e incluso discurrir, pero rechaza debatir sobre detalles como si la posición vertical liberó sus manos, la primera herramienta, asunto que sí interesa a Herder, por ejemplo, o sobre los orígenes del lenguaje. A diferencia del resto de filósofos de la época, no hace referencias al *Cratilo*. Kant no admite una génesis del Pensamiento, como hemos visto. El Pensamiento es siempre Pensamiento. Se fortifica, se despierta, pero como función simbólica, no cambia de esencia, señala Philonenko<sup>659</sup>.

Los ejemplos técnicos son raros en la obra de Kant, con lo que Philonenko se pregunta si Kant fue ciego a los orígenes de la Revolución Industrial. Y se responde que no cree que un filósofo esté obligado a decirlo todo y recuerda que Fichte considera que la teoría de las ciencias exactas ha sido totalmente constituida por la *Crítica de la Razón Pura*, al igual que la estética por la *Crítica del Juicio*. Según Philonenko, la libertad de pensar es, lejos de una técnica, la frontera que ninguna técnica puede traspasar. La relación del hombre con el mundo es esencialmente técnica. Con su prójimo, esencialmente moral<sup>660</sup>. Cabe señalar que estos conceptos son hoy desafiados por la inteligencia artificial y por la reflexión sobre sus límites.

Philonenko concluye que la teoría kantiana de la Historia posee una unidad orgánica a pesar de estar elaborada en textos separados. Cree que es nueva dentro de la Ilustración si se la compara con la de Herder. Considera que Kant no escribió una *Crítica de la Razón Histórica* porque la teoría kantiana de la Historia toca tan de cerca la pregunta *qué es el hombre* que era difícil organizarla arquitectónicamente. A su juicio, hay elementos que le faltan a Kant. Veía la civilización transformarse y aunque las técnicas no le eran extrañas, no podía comprender bien el futuro que les estaba

---

<sup>658</sup> Philonenko (1986), 121.

<sup>659</sup> Philonenko (1986), 147-150.

<sup>660</sup> Philonenko (1986), 163-5.

reservado. La Razón en tanto que técnica de técnicas se anunciaba, pero su futuro quedaba brumoso.<sup>661</sup>

Por otra parte, lo esencial puede que no estuviera allí, plantea Philonenko. Lo que la teoría kantiana de la Historia ilumina cruelmente es el fallo en el hombre. Por una parte se encuentra el genio científico del hombre al que no le vemos límites. Philonenko creyó durante mucho tiempo que el kantismo era la filosofía de una ciencia anticuada, pero ahora está menos seguro. Porque una cosa se demuestra cierta, admite, y es la increíble fecundidad de las matemáticas, de cuya fuerza adivinadora Kant estaba convencido. Ahora sabemos que la forma general de las ecuaciones no varía necesariamente de una teoría a otra y el principio de función, establecido por Cassirer, permite recuperar la filosofía trascendental. Según Philonenko, podría decirse que la realidad de la Historia significa la ausencia de salud. Historia y salud son conceptos que se excluyen y en la exacta medida en que la filosofía kantiana comprende una teoría de la Historia, en esa medida ella misma es confrontada con el problema de la salud que no sabría resolver y que, en un sentido, la excluye. A juicio de Philonenko, el pensamiento kantiano en esta perspectiva simple pero profunda como un abismo es un pensamiento de la desgracia y la tragedia, a diferencia del de Schopenhauer, Chestov y Dostoievski<sup>662</sup>.

Philonenko opina que con Hegel descubrimos un esfuerzo fantástico e ilusorio por elevarse a la reconciliación. Ahí también se opone a Kant. Concluye que la teoría kantiana es una aceptación lúcida de la tragedia de la curvatura, que es la categoría suprema que define al hombre. A esto somos reducidos, impotentes, a penetrar en nuestro corazón, incapaces de hacer el bien por el bien. Según Philonenko, si la Filosofía de la Historia prueba una cosa, una sola, es que el hombre es fundamentalmente impuro<sup>663</sup>. Sin embargo, apunta Ureña, en Kant la raíz última del mal no está en cada individuo en cuanto individuo aislado sino en el conjunto de los individuos en cuanto conviven en una comunidad o sociedad; la raíz última del mal no

---

<sup>661</sup> Philonenko (1986), 225.

<sup>662</sup> Philonenko (1986), 225-6.

<sup>663</sup> Philonenko (1986), 226.

está en el individuo sino en el género humano. Por lo tanto, todo esfuerzo del individuo aislado para librarse del mal es inútil sino se da explícitamente con los otros hombres<sup>664</sup>.

En *Introducción a la Filosofía de la Historia*, Walsh señala que si no hay norma en la Historia, los sufrimientos y desastres son insustanciales e insignificantes cuando en la naturaleza humana hay un poderoso elemento que se niega a aceptar semejante conclusión<sup>665</sup>. Para Walsh, la Filosofía de la Historia en Kant es “un apéndice de la filosofía moral”, y cree que “no habría tratado en absoluto la Historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear”<sup>666</sup>. La tarea del filósofo es demostrar que, a pesar de las primeras apariencias, la Historia es un proceso racional en el doble sentido de que se desarrolla según un plan inteligible y que tiende a una meta que puede aprobar la razón moral<sup>667</sup>.

Walsh apunta que para Kant, la Historia de la especie humana puede considerarse como la realización de un plan secreto de la Naturaleza para dar existencia a una Constitución política perfecta, la única condición bajo la cual la Naturaleza puede desarrollar plenamente todas las capacidades con que dotó a la humanidad (*Idea de una Historia universal...*), y que no desea negar que la argumentación que conduce a esta conclusión es en gran parte a priori. Kant apunta prudentemente, dice Walsh, que el periodo del cual tenemos registros históricos es demasiado corto para que esperemos descubrir en él algo parecido a la forma general que puede tomar la Historia en su totalidad, pero sostiene que las pruebas, hasta donde llegan, confirman sus apreciaciones. Pero Kant deja a otros más versados la tarea de escribir una Historia universal desde el punto de vista filosófico y observa que su proyecto no está destinado a disuadir de la prosecución de estudios históricos por medios empíricos<sup>668</sup>.

---

<sup>664</sup> Ureña (1979), 111.

<sup>665</sup> Walsh (1978), 145.

<sup>666</sup> Walsh (1978), 146.

<sup>667</sup> Walsh (1978), 147.

<sup>668</sup> Walsh (1978), 151.

En su crítica a la teoría de Kant, Walsh señala que hay un abismo entre la actividad del historiador que descubre datos del pasado y la del filósofo que inventa un punto de vista desde el cual puede dárseles sentido. No parece que el plan tenga atractivo para filósofos en activo. Este problema puede resolverse, apunta Walsh, diciendo que el conocimiento que Kant atribuye al filósofo de la Historia es limitado y que lejos de constituir un obstáculo para la investigación histórica, debe actuar como un estímulo para ella. Y apela a un caso paralelo: el de la Filosofía de la Naturaleza. En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant trata de demostrar que hay proposiciones de tipo general que los filósofos podrían afirmar acerca de la Naturaleza independientemente de la experiencia y que el conocimiento de estas proposiciones es un estímulo para la investigación empírica. Sin embargo, Walsh matiza que el paralelismo no es exacto. Las leyes universales de la Naturaleza son todas principios formales, útiles porque permiten prever la forma general de la experiencia. Pero el principio de la Historia es distinto, porque no sólo estamos seguros de que hay una norma en la Historia, sino una norma de cierto tipo. Es un principio material<sup>669</sup>.

Si este principio se intenta clasificar según la división de Leibniz de las proposiciones verdaderas en verdades de hecho y verdades de razón, no es fácil encontrar respuesta. Por un lado, parece una verdad de hecho porque concierne a la experiencia en sentido amplio, no a la forma. Y puede pasar por verdad de razón porque no está abierta a refutaciones por la experiencia sino que descansa sobre fundamentos a priori. Y cuando se analiza lo que Kant dice de la Historia en la *Crítica de la Razón Pura* y en la *Crítica del Juicio*, vemos que le atribuye una categoría especial, es un principio regulador o heurístico, útil en la investigación empírica, pero no susceptible de ninguna clase de prueba ni es en sentido estricto conocido por nadie. Es un principio del que podemos tener certidumbre subjetiva, pero no objetiva. Podemos estar seguros de él gracias a que está estrechamente implicado en la práctica moral, pero no podemos pretender más. Este principio es entonces similar al principio de la teleología al que apelan los biólogos, el que la Naturaleza actúa con un fin. Si este

---

<sup>669</sup> Walsh (1978), 151-4.

paralelismo puede justificarse, Walsh cree que la tesis de Kant es respetable, pero aquí tampoco lo ve exacto<sup>670</sup>.

La dificultad estriba para Walsh en que Kant sostiene que los filósofos pueden proporcionar a los historiadores no meramente un principio general (lo mismo que pueden proporcionar a los biólogos el principio general de la teleología), sino un principio general de una clase particular. Si supongo un principio teleológico en la Naturaleza, esperaré encontrar en la Naturaleza ejemplos de conducta finalista, pero no una especie particular de norma finalista. Pero si acepto el principio kantiano de interpretación histórica, puedo decir, sin referencia a la experiencia, no sólo que la Historia tiene un plan, sino también qué plan es éste. No es sólo la forma de la experiencia lo que el principio de Kant nos permite ver, sino también, en una medida importante, su materia, lo que hace a juicio de Walsh que los historiadores desconfíen de Kant. Walsh concluye que estas apreciaciones se concentran exclusivamente en el aspecto epistemológico de la teoría de la Historia de Kant, pero añade que hay críticos como Carrit que atacan las opiniones de Kant también desde el punto de vista moral, sosteniendo que la Historia no puede tener un sentido moral si reclama, como parece decir Kant, tantas víctimas inocentes en la consecución de su meta<sup>671</sup>. Ésta es la crítica más habitual a Kant y, sobre todo a Hegel, en el siglo XX, como veremos.

Gérard Lebrun duda de la rotundidad de la idea de fin en la Historia. Cree que al igual que no es el lugar de la felicidad, la historia kantiana tampoco es el escenario de una revelación del espíritu: nunca se despega lo bastante de la Naturaleza como para perder su rastro. Lebrun subraya que Kant insiste en la inconsciencia de los actores en la Historia, y no ve que esta inconsciencia pueda jamás quedar reabsorbida. Considera que la finalidad en la Historia aparece de modo demasiado indeciso pues, como para autorizar algo más que una esperanza, no entrevemos ningún final para la cultura, para la especie humana, la meta sigue estando sólo en perspectiva incluso si la tendencia hacia ese fin supremo, a menudo trabado, nunca experimenta una

---

<sup>670</sup> Walsh (1978), 154-5.

<sup>671</sup> Wash (1978), 156-7.



regresión. Contrapesado por la fuerza de las cosas, admite que el curso del mundo resulta atraído de lejos por un fin (advenimiento de la Constitución civil, de la paz perpetua), pero señala que éste es un ideal y no una racionalidad que actúe. Es como si la Historia siguiese siendo demasiado “natural” como para ser algo más que un medio impuro y, a fin de cuentas, poco satisfactorio, de la raíz: sus intereses tan sólo convergen fortuitamente<sup>672</sup>. Del antagonismo de las inclinaciones, puede resultar la autodestrucción del mal, pero Lebrun cree que nos equivocamos al confundir esto con el triunfo del bien, ya que cree que la cultura tan sólo progresa por la desigualdad y la “discordia”, pero esta estratagema en nada atenúa “el veto sin apelación” que la Razón Práctica nos dirige: “No debe haber guerra”, señala. El curso de la Historia, aprovechando el juego de las pasiones, puede llevar a cabo lo que hubiese podido ordenarnos la Razón Práctica: así el espíritu lucrativo contrarresta el ardor belicoso. Pero Lebrun no cree que baste con esta garantía natural para que podamos predecir teóricamente, a partir de ella, el advenimiento de la paz perpetua”. Si la astucia de la Razón en la Historia consiste en una delegación que ésta haga en las pasiones, la astucia kantiana de la Razón siempre queda incompleta, apunta Lebrun, y advierte de que nada sería más peligroso que imaginar normas éticas en el curso de la Historia. Le parece que la lectura kantiana de la Historia se halla así a medio camino entre dos interpretaciones opuestas: o bien la historia-teodicea hegeliana, o bien “la historia natural del hombre”. Pero como, por una parte, Kant no piensa que el progreso temporal pueda realizar jamás el fin suprasensible al que está ordenada la Historia, como por otra reconoce el indeleble carácter natural de lo histórico, es al final el segundo término el que se impone, y la Historia es despreciada por la misma Razón que lleva al joven Marx a otorgarle prioridad epistemológica<sup>673</sup>. Lebrun considera que podemos leer en ello los signos precursores de la moralidad por venir, pero jamás encontrar aquí la dulce pendiente que nos conduciría a ella. Incluso si la serie de generaciones progresa lentamente hacia el bien, el progreso no es nada a la vista de lo suprasensible, y por eso el problema de la educación moral de nuestra especie resulta

---

<sup>672</sup> Lebrun (2008), 484.

<sup>673</sup> Lebrun (2008), 484-5.

insoluble para Kant. Le parece también que ha habido que forzar los textos para asegurar que, según Kant, hay continuidad entre Historia y moralidad. Y alerta de que, a haber localizado la región de la “Historia”, han hecho de Kant demasiado pronto el heraldo de las utopías del siglo XIX, olvidando así el texto de *El conflicto de las facultades* donde denuncia el “profetismo histórico”. Sólo los técnicos –políticos, sacerdotes y guías del pueblo- pueden darle un sentido a la Historia, porque en su caso hacen los acontecimientos que preconizan. Así, avisa Lebrun, la pretendida racionalidad de la Historia tan sólo deja de ser un fantasma de visionarios para convertirse en la realidad cotidiana de los estados policiales. Esto no quiere decir, concluye, que la Historia nunca ilumine la destinación del hombre y que sea imposible adivinar en ella una orientación, pero señala que parece que para Kant tal cosa sólo ocurre de tiempo en tiempo, gracias a acontecimientos sintomáticos, porque imprevisibles, como lo fue en 1789<sup>674</sup>.

Para Ureña, la filosofía kantiana de la Historia no obedece al frío interés de la especulación sino de la experiencia profundamente dolorosa de una historia humana extremadamente racional. El interés de la Razón es un interés crítico. Kant ve a su Filosofía de la Historia como una teoría que influye prácticamente sobre el mismo proceso histórico que analiza. Como ha señalado Habermas, Kant anticipa una característica fundamental del materialismo histórico<sup>675</sup>. A pesar de lo que puede llamarse ingenuo optimismo de Kant con la Ilustración, Ureña cree que es extremadamente realista en su juicio sobre la historia de la sociedad humana y sobre su posible futuro. Para Kant, la única posición coherente frente a la tragedia del hombre y de la Historia es no cejar jamás en el empeño de realizar en la Historia los ideales morales de libertad y justicia. Según Ureña, quizás Kant tenga razón sobre Marx y Freud y pueda descubrir que la desintegración masiva de las tradiciones religiosas típica de la sociedad moderna no sólo obedece a un proceso crítico de purificación de la enorme carga ideológica y opresora que ha acompañado a las religiones, sino también a que el hombre se niega a aceptar y a intentar realizar en serio lo que ya le

---

<sup>674</sup> Lebrun (2008), 487-8.

<sup>675</sup> Ureña (1979), 27-30.

está pidiendo la religión en su vida social y política: abolición de toda opresión del hombre por el hombre, a lo que Freud y Marx han renunciado<sup>676</sup>.

Por último, queremos reparar en el análisis de Villacañas sobre la evolución y sobre la diferencia entre acción y objeto a partir de Kant. Villacañas señala que el hombre es el único animal que toma sobre sus propias espaldas la tarea de su evolución:

Todos los animales sufren la evolución. Sólo el hombre tiene el proyecto de dirigirlas y lo logra en parte. Apenas reparamos en este hecho, pero la menor represión de un afecto, la voluntad que nos hace permanecer sentados largas horas escribiendo un libro, los trabajos que nos imponemos como tareas pesadas y unilaterales cambian nuestra fisonomía, nuestra constitución y nuestras disposiciones psíquicas mucho más que los mecanismos naturales mediante los que se transforman las demás especies animales a lo largo de muchos centenares de años. Éste es el hecho: los mecanismos de transformación y de determinación en el medio humano son mucho más fuertes que en los otros medios naturales. Que el hombre sea fin en sí mismo significa para Kant que todos estos mecanismos, que todos estos medios, deben estar destinados a desarrollar y perfeccionar de una manera continua y ordenada sus propias capacidades y disposiciones<sup>677</sup>.

Sobre estos asuntos, Arendt plantea, en cambio, como veremos, su miedo a la transformación del hombre que está realizando la técnica y sobre la que cree que no parecemos capaces de reflexionar.

Para Villacañas, la realización no es actuar por el producto que se consigue sino por la perfección humana que se alcanza al realizarlo. “La teoría de la Ilustración no encuentra el placer en la admiración de una obra; ni siquiera en que esa obra sea de todos como objeto: sino en la admiración de una facultad en acción y en que esa facultad pueda ser de todos”<sup>678</sup>.

---

<sup>676</sup> Ureña (1979), 150-1.

<sup>677</sup> Villacañas (1987), 312.

<sup>678</sup> Villacañas (1987), 312-3.

### 2.3. El progreso en Arendt

Arendt tratará específicamente sobre el progreso en sus primeros escritos desde un punto de vista histórico y desarrollará su análisis más filosófico cuando analice el concepto en Kant. En *La tradición oculta*, que reúne ensayos sobre el judaísmo escritos en las décadas de 1930 y 1940, comienza explicando que en ese momento prefiere no escribir en alemán: “La verdad es que viendo lo que ha pasado, la tentación de poder escribir otra vez en la lengua propia no compensa, aunque éste sea el único regreso del exilio que uno nunca consigue desterrar del todo de sus sueños”, a diferencia de Adorno<sup>679</sup>.

Arendt considera que Spengler sí que advirtió el peligro de que “el sistema social y productivo del capitalismo generaba chusma”. Apunta que los historiadores no vieron que la chusma no podía identificarse con el creciente proletariado industrial ni, de ningún modo, con el pueblo, pues la formaban sobras de todas las clases sociales. Pero los pesimistas históricos como Spengler previeron la posibilidad de que la democracia se convirtiera repentinamente en un despotismo cuyos mandatarios procederían de la chusma y se apoyarían en ella. Sin embargo, cree que omitieron tomar nota de la creciente admiración de la buena sociedad por el submundo (verdadero hilo conductor que recorre todo el siglo XIX) y de su paulatina dejadez en todas las cuestiones morales<sup>680</sup>.

Para Arendt, la misma necesidad de inestabilidad de toda comunidad fundada sobre el poder se expresa en el concepto de progresión infinita.

De forma análoga al poder que crece necesaria y permanentemente, esta progresión tiene que comportarse como un proceso en el que los individuos, los pueblos y el último término, la humanidad (hasta la creación del Estado mundial, hoy tan en boga) estén irrevocablemente atrapados, sea para su salvación o para su desastre. De la absolutización del poder surge consecuentemente esa acumulación progresiva e incalculable del mismo que caracteriza la ideología del progreso del extinto siglo XIX, esa ideología del más y más grande, del más y más

---

<sup>679</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 9.

<sup>680</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 20-1.

lejos, del más y más poderoso que también acompaña el nacimiento del imperialismo. El concepto de progreso del siglo XVIII, tal como se concibió en la Francia prerrevolucionaria, quería criticar el pasado para adueñarse del presente y poder decidir el futuro; el progreso se consideraba unido a la mayoría de edad del ser humano. Este concepto está relacionado con el de la progresión infinita de la sociedad burguesa, ya que se confunde con él, se disuelve en él. En efecto, si es esencial a la progresión infinita la necesidad de progresar, lo son al concepto de progreso del siglo XVIII la libertad y la autonomía del ser humano, al que dicho concepto quiere liberar de toda necesidad (aparente) para que se rija por leyes creadas por él mismo. Esta progresión absurda, infinita, forzosamente expansiva, que la filosofía de Hobbes previó con tan fría consecuencia y que caracteriza la filosofía del siglo XIX, genera de forma espontánea la megalomanía del hombre de negocios imperialista, que se enfada con las estrellas porque no puede anexionárselas. Políticamente, la consecuencia de la acumulación necesaria de poder es que “la expansión lo es todo”; económicamente, que no se puede poner límite a la acumulación pura de capital; socialmente: la carrera infinita del *parvenu*. De hecho, todo el siglo XIX se caracterizó por un optimismo basado en esta ideología del progreso infinito, optimismo que se mantuvo incluso en las primeras fases del imperialismo y que duró hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Ahora bien, para nosotros es más esencial la gran melancolía que se manifestó de forma reiterada durante el siglo XIX, esa tristeza que lo oscureció y a la que, desde la muerte de Goethe, casi todos los poetas europeos dedicaron cantos verdaderamente inmortales. [...] Si el mundo se entrega a la obligatoriedad de sus propias leyes materiales, no recibe la influencia de la fuerza legisladora del ser humano y sólo resta esa melancolía general que desde los salmos de Salomón constituye la sabiduría de este mundo. Si el ser humano acepta esa marcha forzada como ley suprema y se pone a su disposición, no está sino preparando la decadencia del género humano. Una vez que se produzca ésta, la marcha forzada del mundo se convertirá –sin más impedimentos y son que lo amenace la libertad humana- en un “eterno retorno”, en la ley de una naturaleza que el ser humano no manipulará, pero en la que tampoco encontrará su hogar, pues no puede vivir en la Naturaleza sin transformarla. La canción de la “decadencia germana” sólo es la vulgarización del anhelo de muerte en que caen todos aquellos que habían confiado en la progresión forzada del mundo. [...] En la era imperialista, la filosofía del poder de Hobbes se convierte en la filosofía de la élite, que ya ha visto y admitido que la forma más radical de dominio y posesión es la aniquilación. Éste es

el fundamento vivo del nihilismo de nuestro tiempo, en el que la superstición del progreso es sustituida por la superstición –igualmente simplista- de la decadencia, y los fanáticos del progreso automático se transforman, por así decir de la noche a la mañana- en fanáticos de la aniquilación automática<sup>681</sup>.

A continuación, Arendt plantea una reflexión que ha resultado premonitoria: “Si a pesar de las justificadas esperanzas en la vitalidad de los pueblos europeos y de las pruebas de la imposibilidad de transformarlos a todos en chusma se confirmara algún día que estamos realmente al comienzo de esa progresión infinita de la que habla Hobbes y que necesariamente sólo puede llevarnos a la decadencia, está claro que esta decadencia real de Occidente tendría lugar mediante la transformación de los pueblos en razas. [...] Ésta y no otra sería la decadencia de Occidente”<sup>682</sup>.

El criminal del que se nutre el nazismo es finalmente el padre de familia, según describe Arendt como un logro de Himmler en un siglo de incertidumbres e inseguridades económicas. Péguy definió al padre de familia como “el gran aventurero del siglo XX”; Arendt cree que

[Péguy] murió demasiado pronto para verlo como el gran criminal del siglo: Estábamos tan acostumbrados a admirar o ridiculizar la bondadosa preocupación del padre de familia, su seria concentración en el bienestar de la familia, su solemne decisión de consagrar su vida a su mujer y a sus hijos, que apenas percibimos cómo el fiel padre de familia, que no se preocupaba sino de la seguridad, se transformaba contra su voluntad y bajo la presión de las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo en un aventurero que nunca podía sentirse seguro ante las preocupaciones del día siguiente. Su docilidad ya quedó demostrada en la unanimidad reinante a comienzos del régimen, cuando este padre de familia demostró que estaba completamente dispuesto a dejarse arrebatar sus ideas, su honor y su dignidad humana por una pensión, una vida segura y la existencia asegurada de su mujer e hijos. [...] Como ya no temían a Dios, como el carácter funcional de sus acciones les había arrebatado su conciencia, sólo se sentían responsables de su familia<sup>683</sup>.

---

<sup>681</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 26-8.

<sup>682</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 33-4.

<sup>683</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 43-4.

Arendt apunta a continuación que si el progreso “fuese verdaderamente necesario, si fuese realmente una ley sobrehumana inevitable que afectase por igual a todas las épocas de nuestra historia y cuyas redes atrapasen fatalmente a la humanidad” en este caso no se podría describir de forma más exacta que con el “Angelus Novus” de las *Tesis de Filosofía de la Historia* de Benjamin, libro que contribuyó a publicar tras la muerte de Benjamin<sup>684</sup>.

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt busca situar el lugar de la verdad en el siglo del totalitarismo, para lo que recurre a los sofistas. Recuerda cómo Platón descubre en *Fedro* la insegura posición de la verdad en el mundo y cómo la persuasión surge de la opinión. Para Arendt, la diferencia entre los antiguos sofistas y los nuevos estriba en que aquéllos están satisfechos con la victoria pasajera de su argumento a expensas de la verdad mientras que los modernos desean una victoria más duradera a expensas de la realidad. Los antiguos destruyen la dignidad del Pensamiento; los nuevos, de la acción. Los primeros obstaculizan al filósofo, los nuevos, al historiador. Los hechos se manipulan para mostrar ésta o aquella opinión, fenómeno que sigue hoy mismo muy presente<sup>685</sup>.

Arendt describe un proceso de inacabable acumulación de poder necesario para la protección de una inacabable acumulación de capital, que determinó la ideología “progresista” de finales del siglo XIX y anticipó la aparición del imperialismo. Cree que

lo que hizo al progreso irresistible no fue la ingenua ilusión de un ilimitado crecimiento de la propiedad, sino el advertir que la acumulación de poder era la única garantía para la estabilidad de las llamadas leyes económicas. La noción de progreso del siglo XVIII, tal como fue concebida en la Francia prerrevolucionaria, consideraba que la crítica del pasado era un medio de dominar el presente y controlar el futuro; el progreso culminaba en la emancipación del hombre. Pero esta noción tenía poco que ver con el inacabable progreso de la sociedad burguesa, que no solamente no deseaba la libertad y autonomía del hombre, sino que estaba

---

<sup>684</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 98.

<sup>685</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 72-3.

dispuesta a sacrificarlo todo y a todos en aras de las aparentemente sobrehumanas leyes de la Historia [...] Los empresarios de mentalidad imperialista, a quienes las estrellas enojaban porque no podían apoderarse de ellas, comprendieron que el poder organizado en su propio beneficio engendraría más poder. Cuando la acumulación de capital alcanzó sus límites naturales y nacionales, la burguesía advirtió que sólo con una ideología de “la expansión lo es todo”, y sólo con el correspondiente proceso de acumulación de poder sería posible poner en marcha de nuevo el viejo motor<sup>686</sup>.

En el mismo momento, sin embargo, señala Arendt, cuando parecía como si se hubiera descubierto el auténtico principio del movimiento completo, fue sacudido el talante específicamente optimista de la ideología del progreso. No es que nadie comenzara a dudar de la irresistibilidad del proceso mismo, sino que “muchas personas comenzaron a ver lo que había asustado a Cecil Rhodes: que la condición humana y las limitaciones del globo constituían un serio obstáculo a un proceso que era incapaz de detenerse y estabilizarse, y que por eso sólo podía iniciar una serie de destructivas catástrofes una vez que hubiera alcanzado estos límites”<sup>687</sup>.

Para Arendt, “la doctrina según la cual quien tiene la fuerza tiene la razón necesitó varios siglos (del XVII al XIX) para conquistar la ciencia natural y producir la “ley” de la supervivencia de los más aptos”<sup>688</sup>. Más adelante, señala que “el darwinismo conoció un éxito abrumador porque proporcionó, sobre la base de la herencia, las armas ideológicas para la dominación racial tanto como para la clasista, y porque pudo ser empleado tanto a favor como en contra de la discriminación racial”<sup>689</sup>.

Arendt concluye advirtiendo de que “hemos aprendido que el poder del hombre es tan grande que realmente puede ser lo que quiera ser”<sup>690</sup>. En lo que atañe al Pensamiento, avisa de que el peligro de cambiar la necesaria inseguridad del

---

<sup>686</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 235-6.

<sup>687</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 236.

<sup>688</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 257.

<sup>689</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 278.

<sup>690</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 612.



pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología es cambiar la libertad inherente a la capacidad de pensar del hombre por la camisa de fuerza de la lógica”<sup>691</sup>.

En su prólogo a *La condición humana*, Manuel Cruz subraya que Arendt confía en que su concepto de acción permita sentar las bases para una nueva idea de Historia. Cree que toma de Walter Benjamin el concepto de Historia como construcción y comparte la convicción de que la misión del espectador es hacer saltar por los aires el *continuum* histórico para conquistar un espacio que le permita construirse un juicio crítico y autónomo. La voladura implica el abandono de cierta práctica historiográfica. Arendt se mantuvo siempre alejada de la literatura histórica, que cree que es, en última instancia, una justificación de lo que sucedió. No hay conocimiento histórico neutro y de ahí la cita de Isak Dinesen que Arendt escoge para encabezar el capítulo “Acción”: “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia con ellas”. Pero, para Arendt, comprender no significa negar lo terrible sino analizar y soportar conscientemente la carga de los acontecimientos, como si lo que ha sucedido no pudiera haber sucedido de otra manera. Cruz cree que se resisten a aceptar esto quienes necesitan pensar que todo lo que sucede debe ser comprensible para el hombre<sup>692</sup>.

Las historias nos revelan un actor, pero el significado sólo emerge por el narrador. Para Arendt, la idea de un proceso unilineal arruina la libertad de acción. No hay ley de la Historia que asegure el progreso, y Cruz recuerda que el siglo XX ha proporcionado muchos ejemplos de que en cualquier momento se puede regresar a la barbarie. Pero no cree que esta incertidumbre nos aboque necesariamente a una idea de la Historia en que ella misma aparezca como una contingencia desoladora, lo que depende de los hombres. Las revoluciones, la natalidad revelan la grandeza de esta posibilidad que reside en la libertad de acción y con la que quieren acabar los totalitarismos<sup>693</sup>.

---

<sup>691</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 629.

<sup>692</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 17.

<sup>693</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 18-9.

Al final de su obra, Arendt expondrá con detalle su punto de vista sobre el progreso, del progreso moral en concreto, pero este tema le preocupó desde el principio, como estamos viendo. En *La condición humana* y *Entre el pasado y el futuro* reflexiona sobre el progreso técnico y científico, cuya aceleración cree que ya afecta a nuestra comprensión. Así lo apunta en el prólogo de *La condición humana*:

En 1957 se lanzó al espacio un objeto fabricado por el hombre, y durante varias semanas circundó la Tierra según las mismas leyes de gravitación que hacen girar y mantienen en movimiento a los cuerpos celestes: Sol, Luna y estrellas. [...] La inmediata reacción, expresada bajo el impulso del momento, era de alivio ante el primer paso de la Victoria del hombre sobre la prisión terrena. [...] Durante tiempo esta creencia ha sido lugar común. Nos muestra que, en todas partes, los hombres no han sido en modo alguno lentos en captar y ajustarse a los descubrimientos científicos y al desarrollo técnico, sino que, al contrario, lo han sobrepasado en décadas.[...] La única cuestión que se plantea es si queremos o no emplear nuestros conocimientos científicos y técnicos en este sentido [destruir toda la vida orgánica de la Tierra], y tal cuestión no puede decidirse por medios científicos; se trata de un problema político de primer orden y, por lo tanto, no cabe dejarlo a la decisión de los científicos o políticos profesionales. [...] Pero pudiera ser que nosotros, criaturas atadas a la Tierra que hemos empezado a actuar como si fuéramos habitantes del universo, seamos incapaces de entender, esto es, de pensar y hablar sobre las cosas que, no obstante, podemos hacer [...]. Si sucediera que conocimiento en el moderno sentido de *know how* y Pensamiento se separasen definitivamente, nos convertiríamos en impotentes esclavos no tanto de nuestras máquinas como de nuestros *know how*, irreflexivas criaturas a merced de cualquier artefacto técnicamente posible, por muy mortífero que fuera<sup>694</sup>.

En *La condición humana*, vemos cómo Arendt sí que admite cierta preponderancia de la especie sobre el individuo, el gran reproche que le hace a Kant y a su teoría del progreso:

es tal que el dolor y el esfuerzo no son meros síntomas que se pueden suprimir sin cambiar la propia vida; son más bien los modos en los que la vida, junto con la necesidad a la que se encuentra ligada, se deja sentir. Para los mortales, la *vida de los dioses* sería una vida sin vida. Porque nuestra confianza en la realidad de la vida

---

<sup>694</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 29-31.

y en la realidad del mundo no es la misma. La segunda procede fundamentalmente del carácter permanente y duradero del mundo, que es muy superior al de la vida mortal. Si uno supiera que el mundo iba a terminar con la muerte o poco después de morir uno, el mundo perdería toda su realidad, como la perdió para los primeros cristianos mientras estuvieron convencidos del inmediato cumplimiento de sus expectativas escatológicas<sup>695</sup>.

En suma, recoge Arendt, “el carácter inagotable de esta fuerza laboral corresponde exactamente a la no mortalidad de la especie, cuyo proceso de vida como un todo no queda interrumpido por los nacimientos y muertes individuales”<sup>696</sup>.

Arendt cree que el peligro de la automatización radica menos en la mecanización en sí que en el hecho de que toda la productividad humana quedara absorbida en un proceso de vida enormemente intensificado. “El ritmo de las máquinas ampliaría e intensificaría grandemente el ritmo natural de la vida, pero no cambiaría, sino que haría más mortal, el principal carácter de la vida con respecto al mundo, que es desgastar la *durabilidad*”<sup>697</sup>.

En su análisis del trabajo, Arendt reflexiona sobre labor y máquina y los cambios que se han producido desde la Revolución Industrial. Estos cambios, según planteaba Philonenko, Kant no los vivió y, según algunas interpretaciones, tampoco los previó, lo que puede llevar a plantear la cuestión de si habrían originado revisiones en su teoría de la Historia y del progreso y explicar la postura de Arendt. Cree que la llegada de las máquinas ha hecho perder la facultad para distinguir con claridad entre medios y fines. Se da una unificación rítmica del cuerpo laborante con el utensilio, en la que el movimiento del propio laborar actúa como fuerza unificadora. La clara distinción entre el hombre y sus utensilios y sus fines se hace borrosa. Arendt cree así que las frecuentes quejas que escucha sobre la perversión de fines y medios en la sociedad moderna, sobre el hecho de que los hombres se conviertan en siervos de las máquinas que han inventado y se adapten a sus requisitos en lugar de usarlas como

---

<sup>695</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 136.

<sup>696</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 139.

<sup>697</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 145.

instrumentos de las necesidades y exigencias humanas, tienen su raíz en la situación real del laborar. La diferencia decisiva entre útiles y máquinas aparece en la discusión sobre si el hombre debe ajustarse a la máquina o las máquinas a la naturaleza del hombre. A Arendt le parece una discusión estéril porque si la condición humana consiste en que el hombre es un ser condicionado para el que todo, dado o hecho por él, se convierte en una condición para su posterior existencia, entonces el hombre se ajustó a un medio ambiente de máquinas en el mismo momento en que las diseñó. Y se han convertido en una condición tan inalienable de nuestra existencia como lo fueron los útiles e instrumentos. Para Arendt, el interés radica en la cuestión del ajustamiento. No hubo problema con los útiles, que en todo momento son siervos de la mano, pero con las máquinas es enteramente distinto porque exigen que el trabajador las sirva a ellas, que ajuste el ritmo natural de su cuerpo a su movimiento mecánico, lo que significa además que mientras dura el trabajo de las máquinas, el proceso mecánico ha reemplazado al ritmo del cuerpo humano. Cree que parece como si las verdaderas implicaciones de la tecnología, el reemplazamiento de útiles por maquinaria, han surgido a la luz sólo en su última etapa, con la llegada de la automatización<sup>698</sup>.

Arendt recorre las principales etapas del desarrollo tecnológico en la época moderna. Apunta que la máquina de vapor que llevó a la Revolución Industrial todavía imitaba procesos y fuerzas naturales para objetivos humanos. Con la electricidad, ya no usamos el material de la forma que lo produce la Naturaleza. Creamos o desencadenamos procesos naturales propios que nunca se habrían originado sin nosotros –cuando la característica de los procesos naturales es que surgen si ayuda del hombre- y hemos canalizado las fuerzas de la Naturaleza hacia el propio mundo del hombre. Para Arendt, la automatización es la etapa más reciente. Cree que seguirá siendo el punto culminante del progreso moderno, incluso si la era atómica y la tecnología basada en los descubrimientos nucleares le ponen rápido punto final dado que las bombas atómicas podrían destruir toda la vida orgánica de la Tierra. Ahora se

---

<sup>698</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 172-3.

manejan en la Tierra energías y fuerzas que sólo se dan en el universo, lo que podría transformar la Naturaleza<sup>699</sup>.

Pero, según Arendt, la cuestión no es tanto saber si somos dueños o esclavos de las máquinas como de si éstas aún sirven al mundo y a sus cosas o, si por el contrario, han comenzado a dominar y destruir el mundo y las cosas. “Para una sociedad de laborantes, el mundo de las máquinas se ha convertido en un sustituto del mundo real, aunque este pseudo-mundo no pueda realizar la tarea más importante del artificio humano, que es la de ofrecer a los mortales un domicilio más permanente y estable que ellos mismos”. Cree que este mundo de máquinas pierde incluso el carácter mundanamente independiente que tenían los útiles, instrumentos y la primera maquinaria de la época moderna”<sup>700</sup>.

A continuación, Arendt cita a Heisenberg, quien en *La naturaleza en la física contemporánea* apunta que los aparatos que manejamos comienzan a parecer “caparazones pertenecientes al cuerpo humano como el caparazón pertenece al cuerpo de la tortuga”. La tecnología ya no se presenta “como el producto de un consciente esfuerzo humano para aumentar el poder material, sino como el desarrollo biológico de la humanidad en la que las estructuras innatas del organismo humano están trasplantadas en medida siempre creciente al medio ambiente del Hombre”<sup>701</sup>.

Creemos que a Arendt le faltó ver el siguiente paso que ha dado Internet, una tecnología que acelera aún más los ritmos ya fuera de toda naturaleza y se entromete en los procesos biológicos del Pensamiento y del análisis de la realidad de los hombres de una forma que puede compararse, siguiendo a Nicholas Carr, al impacto que supusieron en el cerebro y en el mundo la escritura y el libro, según han analizado Eric A. Havelock o Walter J. Ong, aunque probablemente con efectos en este caso negativos. Muy particularmente, Internet ha dado el toque de gracia a la memoria, ya denostada en el siglo XX a partir de la introducción de nuevos medios de

---

<sup>699</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 174-5.

<sup>700</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 177.

<sup>701</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 177.

almacenamiento y grabación y con el desdén de las nuevas corrientes de educación hacia el aprendizaje memorístico:

Introducir información en la propia mente parecía cada vez menos esencial. La llegada de Internet y sus bancos de datos, ilimitados y fáciles de consultar, trajo un nuevo cambio, no sólo en la manera de ver la memorización, sino en la manera de ver la memoria misma. La Red rápidamente llegó a verse como un sustituto, más que un suplemento de la memoria personal. Hoy en día la gente habla habitualmente sobre la memoria artificial como si fuera indistinguible de la memoria biológica<sup>702</sup>.

Entendemos que este asunto tiene también relación con la ausencia de reflexión y de un clima proclive al Juicio que denuncia Arendt.

Arendt cree que el utilitarismo antropocéntrico del *homo faber* encuentra su mayor expresión en la fórmula kantiana de que ningún hombre debe convertirse en medio de un fin, que todo ser humano es un fin en sí mismo. Kant quería relegar la categoría de medios-fin a su propio lugar e impedir su empleo en el marco de la acción política. Pero Arendt considera que su fórmula no puede negar su origen del pensamiento utilitario, al igual que su paradójica interpretación de la actitud del hombre hacia los únicos objetos que no son para uso, las obras de arte, en las que a su entender tenemos “placer sin interés”<sup>703</sup>. Porque la misma operación que constituye al hombre como supremo fin le permite, “si puede, subrayar toda la naturaleza a él”<sup>704</sup>, es decir, degradar la Naturaleza y el mundo a simples medios. Para Arendt,

ni siquiera Kant pudo solventar la perplejidad o iluminar la ceguera del *homo faber* con respecto del significado sin recurrir al paradójico fin en sí mismo, y esta perplejidad radica en el hecho de que mientras que sólo la fabricación con su instrumentalidad es capaz de construir un mundo, este mundo se hace tan sin valor como el material empleado, simples medios para posteriores fines. [...] El hombre, en la medida en que es *homo faber*, instrumentaliza, y su instrumentalización implica una degradación de todas las cosas en medios, su pérdida de valor

---

<sup>702</sup> Carr (2011), 219.

<sup>703</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 188.

<sup>704</sup> *Crítica del Juicio*: Kant (2011), 378.

intrínseco e independiente, de manera que finalmente no sólo los objetos de fabricación, sino también la tierra en general y todas las fuerzas de la Naturaleza, que claramente toman su ser sin ayuda del hombre y tienen su existencia independiente del mundo humano, pierden su valor debido a que no presentan la reificación que proviene del trabajo<sup>705</sup>.

Por esta actitud del *homo faber* con respecto al mundo, los griegos, en su periodo clásico, explica Arendt, declararon que todo el campo de las artes y de los oficios, donde el hombre trabaja con instrumentos y hace algo no en su propio beneficio sino para producir algo más, era *banáusico*, palabra cuya mejor traducción quizá sea la de filisteísmo, es decir, vulgaridad de pensamiento y actuación de conveniencia. Para Arendt, el mejor ejemplo de hasta qué punto los griegos conocían las consecuencias de considerar al *homo faber* como la más elevada posibilidad humana lo da el argumento de Platón contra Protágoras y su supuesta afirmación de que *el hombre es la medida de todas las cosas de uso, de la existencia de las que son y de la no existencia de las que no son*. Para Arendt, Platón vio de inmediato que si se toma al hombre como medida de todas las cosas de uso, pasa a ser el usuario e instrumentalizador y no el hombre orador, hacedor o pensador, pasa a considerar todo como medios para un fin y se convierte en la medida no sólo de las cosas cuya existencia depende de él, sino literalmente de todo lo que existe. Arendt señala que en esa interpretación platónica, Protágoras parece el más antiguo precursor de Kant, ya que si el hombre es la medida de todas las cosas, entonces el hombre es la única cosa al margen de la relación medios-fin, el único fin en sí mismo que puede usar todo lo demás como medio. Arendt apunta que Platón sabía muy bien que las posibilidades eran tan ilimitadas como las necesidades y talentos de los seres humanos. Así, Platón replicará con una fórmula casi paradójica, no el hombre, sino el dios es la medida incluso de los simples objetos de uso<sup>706</sup>.

Si Kant reflexionaba sobre el acicate para la economía que es la guerra, Arendt lo hará en el contexto de la Alemania de entreguerras, culminación de un proceso que

---

<sup>705</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 180-1.

<sup>706</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 182-3.

cree que arranca con la expropiación del campesinado, la imprevista consecuencia de la expropiación de la propiedad de la Iglesia, y el mayor factor del derrumbamiento del sistema feudal. Para Arendt, este derrumbamiento lanzó a la humanidad occidental un desarrollo en el que se destruyó toda la propiedad en el proceso de su apropiación, se devoraron todas las cosas en el proceso de producción, y la estabilidad del mundo se socavó en un constante proceso de cambio. Así, el “milagro económico” de la Alemania de posguerra muestra para Arendt que, bajo condiciones modernas la expropiación del pueblo, la destrucción de objetos y la devastación de ciudades pasan a ser un radical estimulante para un proceso no de recuperación, sino de más rápida y eficaz acumulación de riqueza, con tal de que el país sea lo bastante moderno para responder en términos del proceso de producción<sup>707</sup>.

En Alemania, la destrucción completa ocupó el lugar del implacable proceso de depreciación de todas las cosas mundanas, que es la marca de contraste de la economía de derroche en la que vivimos. El resultado es casi el mismo: un alza de la prosperidad que, como ilustra la Alemania de posguerra, no se alimenta de la abundancia de bienes materiales o de algo estable y dado, sino del propio proceso de producción y consumo. Bajo las condiciones modernas la conservación, no la destrucción, significa ruina debido a que la misma duración de los objetos conservados es el mayor impedimento para el proceso de renovación, cuyo constante aumento de velocidad es la única constancia que deja dondequiera que se apodera<sup>708</sup>.

Arendt ya advierte de los riesgos de una visión teleológica de la Historia cuyo paradigma es Hegel -pero hunde sus raíces en Kant- en *Eichmann en Jerusalén*. Cree que con este concepto de la Historia, se puede llegar a justificar y a eximir de responsabilidad a los mayores criminales, a la vez que se ahonda en un estatus inamovible de víctima. “Desde el punto de vista de la acusación, la Historia era el objeto alrededor del que giraba el juicio. *En este histórico juicio, no es un individuo quien se sienta en el banquillo, no es tampoco el régimen nazi, sino el antisemitismo secular*”. Ésta era la directriz fijada por Ben Gurión, y fielmente seguida por el fiscal

---

<sup>707</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 280.

<sup>708</sup> *La condición humana*: Arendt (2005b), 281.



Hausner, quien explicó que estas palabras deben interpretarse como “el imperativo con que se ha enfrentado nuestra nación desde que apareció en el escenario de la Historia”<sup>709</sup>. Estas reflexiones le parecen a Arendt

mala interpretación histórica y barata elocuencia la del fiscal; peor todavía, estas palabras mal se compadecían con el hecho de someter a Eichmann a juicio, por cuanto sugerían que quizá éste fuera el inocente ejecutor de algún misterioso designio formulado desde el principio de los siglos, o incluso que el antisemitismo fuera una fuerza necesaria para borrar el rastro del “sangriento itinerario de este pueblo”, a fin de que, de tal modo, pudiera realizar su destino. [...] El doctor Servatius [el abogado de Eichmann] no pudo resistir la tentación de formular unas preguntas presentes en la mente de todos: *¿Por qué razón han sufrido los judíos tan triste destino? Y ¿No cree el testigo que la última base del destino de este pueblo está formada por un conjunto de motivos irracionales que los seres humanos no podemos alcanzar a comprender?*” ¿No se trata, quizá, de algo que bien pudiéramos llamar espíritu de la Historia, que precisamente surte el efecto de impulsar los acontecimientos históricos, de un modo independiente a la voluntad de los hombres? ¿Acaso el señor Hausner no sigue básicamente las enseñanzas de la “escuela de la ley histórica” –alusión a la doctrina de Hegel- y acaso no nos ha dicho que “los dirigentes no siempre nos conducen al destino y a la realización de los propósitos que pretenden?... En este caso, el propósito era destruir al pueblo judío, pero en vez de convertirse en realidad, condujo al nacimiento de un nuevo y floreciente Estado”<sup>710</sup>.

Arendt señala que “este argumento de la defensa estaba peligrosamente emparentado con la más reciente teoría antisemítica referente a los Padres de Sión, expuesta pocas semanas antes, con toda seriedad, en la Asamblea Nacional Egipcia por el ministro adjunto de Asuntos Exteriores Hussain Zulficar Sabri, según la cual Hitler no tuvo responsabilidad alguna en la matanza de los judíos, sino que fue una víctima de los sionistas que “le obligaron a perpetrar crímenes que, más tarde, les permitirían alcanzar sus ambiciones, es decir, crear el Estado de Israel”. Para Arendt, “la sola

---

<sup>709</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 37.

<sup>710</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 38.

diferencia entre la teoría del político egipcio y la del doctor Servatius estribaba en que éste dio a la Historia el papel que aquél daba a los Padres de Sión”<sup>711</sup>.

Esta exposición de las reflexiones de Arendt sobre el progreso pretende seguir un orden cronológico, por lo que volvemos ahora al tema de los riesgos que Arendt observa en la sociedad contemporánea en lo que atañe al progreso tecnológico, en *Entre el pasado y el futuro*, donde alerta sobre los peligros de actuar en la Naturaleza, “llevar la humana índole impredecible a un campo en el que nos enfrentamos con las fuerzas elementales que, tal vez, jamás podremos controlar con seguridad. Aún más peligroso sería ignorar que, por primera vez en nuestra historia, la capacidad humana para la acción ha comenzado a dominar a todas las otras, a la capacidad de asombro y Pensamiento en la contemplación, no menos que a las capacidades del *homo faber* y del *animal laborans* humano”<sup>712</sup>.

Arendt analiza en estos ensayos la filosofía política de Kant como un hito importante en el cambio de la antigua preocupación por la política a la posterior preocupación por la Historia. Cree que Kant tuvo una dificultad aún mayor para enfrentarse a la nueva idea de la Historia dado que es uno de los últimos filósofos que se queja de verdad del “curso falto de significación de los asuntos humanos”, del “melancólico carácter accidental” de los hechos y desarrollos históricos, de esta desesperanzada, insensata “mezcla de error y violencia” como Goethe definió a la Historia. Arendt apunta que Kant también vio lo que otros habían visto antes: que una vez que se contempla la Historia en su totalidad, más que a los hechos singulares y a las intenciones siempre frustradas de los agentes humanos, todo adquiere sentido de pronto. En su conjunto, todo parece estar guiado por una “intención de la Naturaleza”, desconocida para los hombres de acción pero comprensible para los que vienen tras ellos. Al perseguir sus propios objetivos sin criterio, los hombres parecen guiados por el hilo conductor de la Razón. Y, según Arendt, Kant también tenía un discernimiento rudimentario de la dialéctica histórica, como cuando señala que la Naturaleza persigue

---

<sup>711</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 38.

<sup>712</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 100-1.

sus objetivos a través del antagonismo de los hombres en la sociedad. Arendt considera que esto demuestra hasta qué punto la idea misma de la Historia como proceso sugiere que en sus acciones los hombres se guían por algo de lo que no son necesariamente conscientes. O demuestra lo útil que el concepto de historia moderno resultó ser para dar al campo político secular un significado del que, de otro modo, parecería desprovisto. Arendt señala que “en Kant, al contrario que en Hegel, el motivo moderno de la evasión de la política hacia la Historia está muy claro aún. Es la huida hacia el “todo”, una evasión impulsada por la falta de significado de lo particular. El interés primario se situaba aún en la Naturaleza y en los principios de la acción política (moral, como diría él) y, gracias a esto, fue capaz de percibir las desventajas cruciales del nuevo enfoque, el único gran escollo que ninguna filosofía de la Historia, ningún concepto de progreso pudieron remover jamás”. Y recuerda que para Kant, confunde el hecho de que las generaciones antiguas parezcan haber enfrentado sus asuntos enojosos sólo por el bien de las posteriores<sup>713</sup>.

Según Arendt, “la pesadumbre confusa y la gran desconfianza con que Kant se resignó a introducir un concepto de la Historia en su filosofía política indican, con rara precisión, la naturaleza de las perplejidades que indujeron a la época moderna a transferir su énfasis de una teoría de la política –al parecer mucho más adecuada a su creencia en la superioridad de la acción respecto de la contemplación- hacia una Filosofía de la Historia esencialmente contemplativa”<sup>714</sup>.

Arendt subraya a continuación que Kant fue, quizá, el único gran pensador para quien la pregunta “¿qué debo hacer?” era tan importante como las otras preguntas metafísicas –“¿qué puedo saber?” y “¿qué puedo esperar?”- y, además, formaba el centro mismo de su filosofía. Por lo tanto, no estaba tan preocupado, como sí lo estaban aún incluso Marx y Nietzsche, por la tradicional superioridad jerárquica de la contemplación respecto de la acción, de la *vita contemplativa* respecto de la *vita activa*. Según Arendt, “más bien su problema era otra jerarquía tradicional que, por

---

<sup>713</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 131-3.

<sup>714</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 133.

estar oculta y articulada de un modo peculiar, ha demostrado ser mucho más difícil de superar: la jerarquía interna de la propia *vita activa*, donde la acción del hombre de Estado ocupa el punto más alto; la del artesano y el artista, el intermedio y el trabajo que abastece las necesidades primarias del organismo humano, el más bajo”<sup>715</sup>. Arendt considera que la filosofía tradicional a menudo sólo aparenta una estima por la acción como la más alta actividad del hombre al dar prioridad al hacer, mucho más fiable, por lo que la jerarquía dentro de la *vita activa* apenas se ha articulado por completo. Ve un signo de la categoría política de la filosofía kantiana en el hecho de que las antiguas perplejidades inherentes a la acción volvieran al primer plano. Arendt cree que Kant no podía dejar de advertir que la acción no colmaba ninguna de las dos esperanzas que la Edad Moderna aguardaba de ella. Las acciones son fútiles y no tienen continuidad ni coherencia y los hechos humanos son lo más perecedero, apenas sobreviven a la propia actividad y nunca pueden aspirar a la permanencia de los objetos de uso corriente y de las obras de arte. La acción casi nunca consigue su fin original ni se reconoce como propia fácilmente. Arendt opina que esto es lo que Kant tenía en mente cuando habló del “melancólico carácter accidental” tan notorio en el registro de la historia política<sup>716</sup>.

Durante largo tiempo, se pensó que las insuficiencias de la *vita activa* podían resolverse ignorando las peculiaridades de la acción e insistiendo en la falta de significado del proceso de la Historia, que parecía redimir a la esfera política del “melancólico carácter accidental” y dignificarla, reseña Arendt. La Historia, basada en la hipótesis de que por muy accidentales que parecieran las acciones, conducían a una secuencia de hechos integrantes de un relato que se podía transmitir en una narración comprensible en el momento en que los acontecimientos quedaban en el pasado, señala Arendt, se convirtió en la gran dimensión en la que los hombres podían “reconciliarse” con la realidad (Hegel), la realidad de los asuntos humanos, es decir, de las cosas que deben su existencia sólo a los hombres. Además, como la Historia en su versión moderna se concebía sobre todo como un proceso, demostró una afinidad

---

<sup>715</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 134.

<sup>716</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 135-6.

peculiar y alentadora con la acción que, apunta Arendt, en contraste con todas las otras actividades humanas, consiste ante todo en iniciar procesos. La noción misma de proceso, característica de la ciencia moderna, tanto natural como histórica, probablemente se originó en esta fundamental experiencia de acción a la que la secularización otorgó un acento desconocido hasta entonces, desde los primeros tiempos de la cultura griega, incluso desde antes del surgimiento de la polis. En su versión moderna, la Historia podía llegar a un acuerdo con esa experiencia y, aunque, a juicio de Arendt, no consiguió salvar a la política misma de su antigua situación de desgracia, aunque los hechos singulares y los actos que constituían el reino de la propia política quedaron en el limbo, al menos confirió al registro de los acontecimientos pasados esa cuota de inmortalidad terrena a la que aspiraba la época moderna, pero que los hombres de acción ya no se atrevían a exigir a la posteridad<sup>717</sup>.

Arendt apunta que la forma kantiana y hegeliana de reconciliarse con la realidad a través de la comprensión del significado íntimo de todo el proceso histórico parece estar hoy tan refutada por nuestra experiencia como el simultáneo intento pragmático y utilitario de “hacer historia” e imponer a la realidad el significado preconcebido de la ley humana. Mientras que los problemas de la época moderna se iniciaron con las ciencias naturales y han sido resultado de las experiencias obtenidas en el intento de conocer el universo, esta vez la refutación surge al mismo tiempo de la física y la política. El problema, señala Arendt, es que casi cada axioma parece llevar a deducciones consistentes, y esto hasta un límite tal que es como si los hombres pudieran probar casi cualquier hipótesis que se les ocurra adoptar, no sólo en el campo de las construcciones mentales puras como las diversas interpretaciones de conjunto de la Historia, basadas todas en hechos, sino también en las ciencias naturales<sup>718</sup>. En lo que respecta a las ciencias naturales, Arendt cita de nuevo a Heisenberg y *La naturaleza en la física contemporánea*, donde formula la paradoja de que el hombre, cuando procura conocer cosas que no son él ni le deben su existencia, no se encontrará más que a sí mismo y sus construcciones y modelos de sus acciones.

---

<sup>717</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 136-7.

<sup>718</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 136-7.

Arendt cree que ya no se trata de una cuestión de objetividad académica, y no se puede resolver con la reflexión de que el hombre como ser que hace preguntas sólo puede recibir respuestas acordes a sus interrogantes. Tendremos que contentarnos con que preguntas distintas sobre el mismo hecho objetivo revelen aspectos distintos pero en términos objetivos, verdaderos del mismo fenómeno. Pero el asunto se complica si resulta que no hay pregunta que no conduzca a un conjunto consistente de respuestas, incertidumbre que borra la distinción entre preguntas significativas y no significativas. Arendt considera que lo que de verdad está minando la noción moderna de que el significado se contiene dentro del proceso como un conjunto, del que se deriva el carácter de comprensible, es que no sólo podemos probarlo con una deducción consistente, sino que también podemos asumir casi todas las hipótesis y actuar según ellas, con una secuencia de resultados que tiene sentido y funcionan<sup>719</sup>.

Esto significa muy literalmente que todo es posible, tanto en el reino de las ideas como en el campo de la realidad. En mis estudios sobre el totalitarismo traté de demostrar que el fenómeno totalitario, con sus notables rasgos antiutilitarios y su extraño desinterés por la objetividad, en el último análisis, se basa en la convicción de que todo es posible, y no sólo permitido, moralmente o de otro modo, como fue el caso del nihilismo primitivo. Los sistemas totalitarios procuran demostrar que la acción puede basarse en cualquier hipótesis y que, en el curso de una acción de dirección coherente, la hipótesis particular se convertirá en verdadera, se convertirá en realidad presente, concreta. La hipótesis que subyace a la acción coherente puede ser tan demencial como se quiera; siempre terminará por producir hechos que son “objetivamente” verdaderos. Lo que en un principio no es más que una hipótesis, que debía ser probada o rebatida por los hechos concretos, en el curso de la acción coherente siempre se convertirá en un hecho, jamás se rebatirá. En otras palabras, el axioma del que parte la deducción no necesita ser, como suponían la lógica y la metafísica tradicionales, una verdad evidente por sí misma; no tiene que ajustarse a los hechos tal como se dan en el mundo objetivo en el momento en que se inicia la acción; el proceso de la acción, si es coherente, avanzará hasta crear un mundo en el que la hipótesis se haga axiomática y evidente por sí misma. La temible arbitrariedad con la que nos enfrentamos cada vez que decidimos embarcarnos en este tipo de acción, que es la contrapartida exacta de

---

<sup>719</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 138-9.

los procesos lógicos coherentes, es más obvia aún en el campo político que en el real. Pero es más difícil convencer a todos de que esto es verdad en la historia pasada. El historiador, al mirar hacia atrás en el proceso histórico, se ha acostumbrado a descubrir un significado “objetivo” independiente de los fines y de la conciencia de los actores, hasta tal punto de que es capaz de no advertir lo que en realidad ha ocurrido, mientras intenta discernir alguna tendencia objetiva. Por ejemplo, no verá las características particulares de la dictadura totalitaria de Stalin por detenerse en la industrialización del imperio soviético o en las metas nacionalistas de la tradicional política exterior rusa<sup>720</sup>.

Dentro de las ciencias naturales, las cosas no son diferentes en esencia, señala Arendt, pero parecen más convincentes porque están muy apartadas de la competencia del lego. También aquí señala que el pensar en términos de procesos y la convicción de que cada uno sólo sabe lo que ha hecho por sí mismo han llevado a la total carencia de significado que surge de la idea de que se puede optar por hacer lo que uno quiera y siempre habrá cierto tipo de significado. En ambos casos, la incertidumbre está en que el incidente particular, el hecho que se puede observar o el simple acontecimiento natural, o la acción registrada y el acontecimiento histórico, dejan de tener sentido sin un proceso universal en el que están, supuestamente, inmersos. Con todo, en el momento en que el hombre se acerca a ese proceso para escapar del carácter accidental de lo particular, para descubrir el significado –orden y necesidad-, su esfuerzo encuentra una contradicción en la respuesta que llega de todas partes: valdrá cualquier orden, cualquier necesidad, cualquier significado. Arendt cree que esta demostración es la más clara que se puede obtener: en tales condiciones no existe necesidad ni significado. Es como si el “melancólico carácter accidental” de lo particular nos hubiera alcanzado y nos persiguiera hasta la misma región en que las generaciones anteriores se habían refugiado para huir de él. El factor decisivo de esta experiencia, tanto en la Naturaleza como en la Historia, no son los esquemas con los que tratamos de explicar ni los que en las ciencias sociales e históricas se eliminan mutuamente, porque todos ellos se pueden probar de forma coherente con mayor rapidez que en las ciencias de la Naturaleza, donde las cosas son más complejas y

---

<sup>720</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 140-1.

menos abiertas a las opiniones irresponsables. Tales opiniones, señala Arendt, tienen una fuente bien distinta, pero son capaces de oscurecer el rasgo de la contingencia, tan importante con el que hoy nos enfrentamos en todas partes. Le parece decisivo que nuestra tecnología, que nadie puede considerar ineficaz, se base en estos principios, y que nuestras técnicas sociales, cuyo campo de experimentación real estaba entonces (década de los 50) en los países totalitarios, sólo tiene que superar cierto tiempo de retardo para estar en condiciones de hacer para el mundo de las relaciones humanas y de los asuntos humanos lo mismo que ya se ha hecho para el mundo de los artefactos humanos<sup>721</sup>. Arendt concluye que

la época moderna, con su creciente alienación del mundo, ha desembocado en una situación en que el hombre, vaya donde vaya, sólo se encuentra a sí mismo. Todos los procesos de la Tierra y del universo se han revelado como hechos por el hombre específica o potencialmente. Estos procesos, tras devorar, por decirlo así, la objetividad sólida de lo dado, terminaron por quitar significación al único proceso global que originalmente se concibió para darles sentido a ellos y para actuar, digámoslo así, como el eterno tiempo-espacio en el que todos pueden fluir y así liberarse de sus mutuos conflictos y su exclusividad. Esto le ha ocurrido a nuestro concepto de la Historia, tal como le ha ocurrido a nuestro concepto de la naturaleza. En la situación de radical alienación del mundo no son concebibles para nada ni la Historia ni la Naturaleza. Esta doble pérdida del mundo –la pérdida de la Naturaleza y la del artificio humano en el sentido más amplio, que incluye toda la Historia- dejó tras de sí una sociedad de hombres que, sin un mundo común que a la vez los relacionase y separase, viven en una separación desesperadamente solitaria o se ven comprimidos en una masa, porque una sociedad de masas no es sino esa clase de vida organizada que se establece, de modo automático, entre los seres humanos que aún están relacionados entre sí pero han perdido el mundo que había sido común a todos ellos<sup>722</sup>.

Arendt cree que quienes creen en el progreso identifican tradición y pasado y se felicitan por su pérdida<sup>723</sup>. Critica a los escritores liberales y conservadores que parten de la hipótesis de que la constancia del progreso en la dirección de una libertad

---

<sup>721</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 141-2.

<sup>722</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 142-3.

<sup>723</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 149.



organizada y asegurada es el hecho característico de la Historia moderna y consideran que toda desviación de este derrotero es un proceso reaccionario de dirección opuesta, ya que opina que hay matices entre los regímenes autoritarios, las dictaduras y los regímenes totalitarios. “Donde el escritor liberal ve un progreso en esencia asegurado que marcha hacia la libertad, y que sólo se interrumpe temporalmente por alguna fuerza del pasado, el conservador ve un proceso destructivo iniciado con la disminución de la autoridad, de modo que la libertad, perdidas las restricciones que protegían sus fronteras, se vio inerme, indefensa y condenada a la destrucción”<sup>724</sup>. Según Arendt, el liberalismo y el conservadurismo son las caras de una misma moneda, así como sus ideologías de progreso y retroceso corresponden a las dos posibles direcciones del proceso histórico como tal, dotado de un fin predecible<sup>725</sup>.

Trata ahora Arendt el problema de la “accidentalidad de los hechos”, por el que la filosofía premoderna se negó a tomar en serio el campo de los asuntos humanos, impregnado por el carácter factual, o a creer que cualquier verdad significativa se podría descubrir alguna vez en la “accidentalidad melancólica” (Kant) de una secuencia de los hechos que constituyen el curso de este mundo. Señala que

ninguna Filosofía de la Historia moderna consiguió hacer las paces con la tozudez intratable e irracional de la pura factualidad; los filósofos modernos idearon todas las clases de necesidad, desde la dialéctica de un mundo del espíritu o de las condiciones materiales hasta las necesidades de una naturaleza humana presuntamente invariable y conocida, para que los últimos vestigios del al parecer arbitrario “podía haber sido de otra manera” (que es el precio de la libertad) desaparezcán del único campo en que los hombres son libres de verdad. Es cierto que mirando hacia atrás —o sea, con perspectiva histórica— cada secuencia de acontecimientos se ve como si las cosas no pudieran haber sido de otro modo, pero eso es una ilusión óptica, o más bien existencial: nada podría ocurrir si la realidad, por definición, no obstruyera todas las demás potencialidades inherentes, en su origen, a toda situación dada<sup>726</sup>.

---

<sup>724</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 153.

<sup>725</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 159.

<sup>726</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 371.

Es decir, los hechos tienen un carácter contingente, siempre podrían haber sido distintos y por lo tanto no tienen ningún rasgo evidente o verosímil para la mente humana. En suma, resume Arendt, “la verdad de hecho no es más evidente que la opinión y esto ha de estar entre las razones por las que quienes sustentan opiniones encuentran relativamente fácil desacreditar esta verdad como si se tratara de una opinión más. [...] En la medida en que la verdad de hecho está expuesta a la hostilidad de los que sustentan la opinión, es el menos tan vulnerable como la verdad filosófica racional”<sup>727</sup>.

Ya hemos tratado antes el análisis que hace Arendt sobre la verdad, la opinión y la mentira y su uso en política y cómo el narrador, quien dice la verdad factual, origina la reconciliación con la realidad, que Hegel comprendió como el fin último de todo pensamiento filosófico y el motor secreto de la historiografía que trasciende la mera erudición. De esta aceptación, de la veracidad e imparcialidad, nace la facultad de juzgar, que es representativa, una capacidad de mentalidad amplia cuyo descubrimiento Arendt sitúa en la *Crítica del Juicio*, aunque señala aquí que Kant desconoció sus implicaciones políticas y morales, que se trata de funciones políticas que se realizan fuera del campo político<sup>728</sup>. A la hora de presentar la verdad filosófica o juicio filosófico, Arendt señala la frase socrática “es mejor sufrir un daño que hacerlo”, que Kant replantea en el imperativo categórico, cuyo principio básico es el axioma de la no contradicción —el ladrón se contradice porque quiere guardar como propiedad suya los bienes que roba-, y que debe su validez a las condiciones del Pensamiento que Sócrates descubrió. Los diálogos platónicos muestran cómo este juicio era refutado en la calle<sup>729</sup>. Pues bien, en este contexto surge el “fenómeno relativamente reciente de la manipulación masiva de hechos y opiniones”. Frente a “la tradicional mentira política, que se refería a secretos o a intenciones, las mentiras políticas modernas se ocupan con eficacia de cosas que de ninguna manera son secretas sino conocidas de

---

<sup>727</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 371-2.

<sup>728</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 369.

<sup>729</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 373.

casi todos”<sup>730</sup>. En este punto creemos que se sitúa ahora mismo el debate sobre la *posverdad*, en un momento en el que Internet, y las redes sociales ofrecen el mayor número de pruebas sobre los hechos y también probablemente las mayores posibilidades de manipulación. Podría apuntarse que la manipulación masiva de hechos y opiniones a la que asistimos hunde sus raíces en la consideración de la Historia como un proceso y en la creencia en el progreso.

En el último ensayo contenido en *Entre el pasado y el futuro*, “La conquista del espacio y la estatura del hombre”, Arendt retoma los interrogantes del prólogo a *La condición humana*. Parte de una pregunta en un simposio de la época: ¿La conquista del espacio aumentó o disminuyó la estatura del hombre?, pregunta que se dirige al lego, al humanista, no al científico. Por una parte, la ciencia ha cambiado el mundo de una forma, que el lego y el humanista no están en contacto con la realidad y sus preguntas son irrelevantes. ¿Puede alguien dudar de que una ciencia que permite al hombre la conquista del espacio haya aumentado su estatura?, cuestiona Arendt<sup>731</sup>. Pero la división entre lego y científico no está tan clara, apunta, y llegamos a un punto en el que estamos rodeados de artilugios que hemos creado cuyas acciones no podemos aprehender, con lo que la perplejidad invade el mundo cotidiano. Hablar del retraso de las ciencias sociales respecto de las naturales o del desarrollo político frente a sus conocimientos técnicos y científicos le parece a Arendt que a menudo es un elemento de distracción en el debate, sólo aparta la atención del problema principal, que lo que el hombre puede hacer, y hace con éxito, lo que no puede aprehender ni expresar en el lenguaje cotidiano<sup>732</sup>.

Arendt destaca que los mayores científicos del siglo XX fueron quienes más se preocuparon de los interrogantes que planteaba su propio trabajo y cómo Einstein y Planck no querían renunciar a la causalidad. Bohr va más lejos y considera que pertenece a un marco conceptual lleno de prejuicios. Encuentra en los fenómenos atómicos regularidades de un tipo muy nuevo. El problema, señala Arendt, es que lo

---

<sup>730</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 389.

<sup>731</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 403-7.

<sup>732</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 408.

que desafía toda descripción en términos de prejuicios de la mente humana desafía toda descripción en forma de lenguaje humano, se expresa, pero no se describe, en procesos matemáticos. Bohr esperaba que esas nuevas experiencias ocuparían su lugar gracias a una apropiada ampliación del marco conceptual, lo que Arendt cree improbable que se concrete, ya que las categorías e ideas de la Razón tienen su base en la experiencia sensorial humana, y los descubrimientos se han alejado cada vez más del mundo sensorial. Se ha llegado al punto de que la duda cartesiana radical puede ser tema de experimentos físicos como el tiempo en la relatividad<sup>733</sup>.

A Arendt la magnitud de la empresa espacial le parece indiscutible y los reparos que surgen sobre su coste le parecen absurdos. Los avances científicos requieren dejar en suspenso la estatura del hombre<sup>734</sup>. Heisenberg deduce en *La concepción de la naturaleza del físico* que la investigación moderna ha conducido a una situación en la que el hombre ha perdido la objetividad del mundo natural porque en su búsqueda de la realidad objetiva ha descubierto que se enfrenta sólo consigo mismo<sup>735</sup>. En este punto, Arendt cree que “la preocupación del humanista por el hombre y su estatura se iguala con la del científico. Es como si las ciencias hubieran conseguido lo que las humanidades jamás podrían haber alcanzado: demostrar la validez de esa inquietud”. Arendt recuerda una observación de Kafka: el hombre “descubrió el punto de Arquímedes, pero lo usó contra sí mismo; es como si se le hubiera permitido encontrarlo sólo con esa condición”<sup>736</sup>. El intento de conquista del espacio significa que el hombre espera estar en condiciones de viajar al punto de Arquímedes, anticipado gracias a la abstracción e imaginación. Pero al hacerlo perderá su ventaja y al haber adquirido un poder absoluto sobre la Tierra necesitará un nuevo punto de Arquímedes y así *ad infinitum*. La estatura del hombre podría aumentar en la medida en que el hombre desea sentirse dueño de un territorio lo mayor posible. Pero de momento Arendt no es optimista respecto a la solución del dilema de la ciencia y la

---

<sup>733</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 410-8.

<sup>734</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 418.

<sup>735</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 422.

<sup>736</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 423.

tecnología modernas. Cree que, sin una ocupación todavía concreta del punto en que Arquímedes querría haber estado, hemos hallado una manera de actuar sobre la Tierra como si dispusiéramos de la naturaleza terrestre desde fuera. Si desde este lugar dejamos caer la mirada sobre la Tierra y las actividades humanas, es decir, si nos aplicamos el punto de Arquímedes a nosotros mismos, esas actividades se nos mostrarán como una cultura abierta que podemos estudiar como estudiamos a las ratas. Visto desde una distancia suficiente, los coches que hemos fabricado parecen una parte indivisible de nosotros como un caparazón. En palabras de Heisenberg, el conjunto de la tecnología ya no se ve como el resultado de un esfuerzo humano consiente para extender los poderes materiales del hombre, sino más bien como un proceso biológico a gran escala. Todo nuestro orgullo por lo que podemos hacer desaparecerá en una especie de mutación de la raza humana. En tales circunstancias, concluye Arendt, “el lenguaje y el habla cotidiana ya no serían una manifestación significativa que trasciende la conducta aunque sólo la exprese; y se podrían reemplazar con ventaja por el extremo, y en sí mismo no significativo, formalismo de los signos matemáticos. La conquista del espacio y la ciencia que lo hizo posible se han acercado peligrosamente a este punto. Si alguna vez se ha de llegar a él de verdad, la estatura del hombre no habría bajado respecto de todas las normas que conocemos: estaría destruida”<sup>737</sup>.

En el ensayo “A casa a dormir”, Arendt invita a quienes les gusta especular sobre las causas del cambio de una sociedad de productores en una sociedad de consumidores, que para seguir funcionando se convierte en una enorme economía de despilfarro, que presten atención a las reflexiones de Lewis Mumford en *The New Yorker*. Mumford señala que la premisa en la que se ha basado la nueva época, tanto en su desarrollo capitalista como socialista, es la “doctrina del progreso”:

El progreso fue una locomotora que abandonó su propia vía sin dejar huella alguna de su paso ni encaminarse hacia ningún destino imaginable ni humanamente deseable, “Marchar es la meta”. Pero no porque haya una belleza o significado intrínsecos en ese “marchar”. Lo que ocurre más bien es que dejar de marchar, dejar de despilfarrar, de

---

<sup>737</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 423-6.

consumir cada vez más y más aprisa, decir en algún momento ¡basta! Significaría una catástrofe inmediata. Este progreso, acompañado oír el ruido incesante de las agencias de publicidad, vino a costa del mundo en que vivimos y de los objetos con su obsolescencia programada, de los que ya no usamos sino abusamos, usamos mal y tiramos. El reciente y súbito despertar de la conciencia de las amenazas a nuestro entorno es el primer rayo de esperanza en todo este proceso, aunque nadie, por lo que yo veo, ha encontrado todavía el medio de detener esta economía desbocada sin provocar un colapso realmente mayor<sup>738</sup>.

En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Arendt analiza muy de cerca el Juicio y el progreso. En el *Postscriptum a "El Pensamiento"*, uno de los textos que recoge Ronald Beiner, Arendt señala cómo a partir de Hegel y Marx se han abordado los problemas de la teoría y de la práctica desde la perspectiva de la Historia y desde la idea de que el progreso de la especie humana era una realidad. Arendt señala que la única alternativa posible era o Hegel y "la Historia del mundo es el tribunal del mundo", dejando el juicio último al éxito, o Kant y la autonomía del espíritu humano y su independencia potencial de las cosas como son o como han llegado a ser. Vemos aquí cómo Arendt atribuye a Kant el concepto de autonomía del espíritu humano a pesar de que critique más adelante su creencia en el progreso. Dice que se va a ocupar del concepto de Historia y de su significado más antiguo: del *historein* de Heródoto ("inquirir para poder decir cómo fue"<sup>739</sup>) a Homero (*Ilíada*, XVIII<sup>740</sup>), donde aparece *histor*, el juez. Si el Juicio es nuestra capacidad para ocuparnos del pasado, el investigador es el hombre que investiga y quien al narrar el pasado lo somete a juicio. "Si esto es así, recobramos nuestra dignidad humana, se la reconquistaremos a la pseudo-divinidad de la edad moderna llamada Historia, sin por ello negar la importancia de la Historia, pero retirándole el derecho a ser el juez último". Arendt cita la frase de Catón el Viejo: "La causa victoriosa plugo a los dioses, pero la vencida, a Catón"<sup>741</sup>.

---

<sup>738</sup> *Responsabilidad y juicio*: Arendt (2007a), 241.

<sup>739</sup> Heródoto (1994), 39.

<sup>740</sup> Homero (1997), 359.

<sup>741</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 18-9.

En las *Conferencias...*, Arendt sitúa el concepto de Historia en Kant, que cree bastante importante, pero que no se haya en el centro de su filosofía, como hemos visto. En Kant, la Historia forma parte de la Naturaleza; el sujeto de la Historia es la especie humana entendida como parte de la creación, como su fin último. Lo que importa en la Historia, cuya imprevisión y desoladora contingencia Kant no olvida, no son las historias ni los individuos sino la secreta astucia de la Naturaleza que originó el progreso de las especies y el desarrollo de sus potencialidades en la serie de generaciones. Una existencia individual es demasiado breve para desarrollar todas las cualidades y posibilidades humanas, pero en la de la especie pueden desarrollarse plenamente y verse consumado su destino en la Tierra. Arendt apunta que Kant no se interesó por el pasado, lo que le preocupaba era el futuro. El hombre no fue expulsado del paraíso por haber pecado, sino que fue la Naturaleza la que le desterró del estado cándido y seguro de la infancia. Éste es el inicio de la Historia; su proceso es el progreso y el resultado a veces se llama cultura, otras, libertad y Arendt señala que una sola vez Kant indica que se trata de propiciar la sociabilidad como objetivo principal del destino, en *Probable inicio de la Historia humana*. Arendt cree que el progreso mismo, concepto predominante en el siglo XVIII, es para Kant una noción bastante melancólica e insiste en la tristeza que atañe a la existencia individual<sup>742</sup>.

Arendt señala que lo más importante de la vida es ser merecedor de una felicidad que no se puede alcanzar y que a su lado el resto de objetivos y deseos resultan marginales, “incluso el progreso, en algunos casos dudoso, de la especie, del que la Naturaleza es artífice a nuestras espaldas”<sup>743</sup>. Parece que aquí Arendt plantea una visión menos crítica con el progreso que lo que hará más adelante en las *Conferencias...* aunque la clave sigue siendo el individuo y su dignidad: aunque haya un progreso de la especie y el individuo no pueda disfrutar de la felicidad, lo más importante es ser digno de ella.

---

<sup>742</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 23-5.

<sup>743</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 46.

Kant tiene unas prevenciones respecto de la vida y sus cargas como las que tenían los filósofos griegos, señala Arendt, y no lamenta ni la mortalidad ni su brevedad, lo que Arendt cree que entra en contradicción con la esperanza en el progreso de la especie, siempre interrumpido por la muerte de los ancianos y el nacimiento de seres nuevos que deberán emplear un periodo considerable de tiempo para aprender aquello que los ancianos ya sabían y habrían podido desarrollar más tarde si se les hubiera concedido una vida más larga. Kant no cree que nadie quisiera entrar de nuevo en la vida. Para remontar su profunda predisposición a la melancolía, Kant se apoya en el progreso, que es de las especies, que implica descuidar lo particular y dirigir la atención hacia lo universal. Arendt señala que esta evasión desde lo particular hacia lo universal, de donde extrae su sentido, no es algo propio de Kant. Pero en Kant también se encuentra la idea de que la guerra es necesaria, que las catástrofes y sufrimientos existen para la producción de cultura. Además, Arendt añade la consideración de Kant de la dignidad moral del hombre en tanto que individuo. La pregunta ¿por qué existen los hombres? Sólo puede plantearse, según Kant, si se considera al género humano como al mismo nivel que las especies animales. Del hombre como ser moral no se puede preguntar por qué existe puesto que es un fin en sí mismo. Arendt subraya que Kant plantea tres perspectivas desde las que considerar los afanes humanos: la especie y su progreso (sometida a la Historia, parte de la Naturaleza, segunda parte de la *Crítica del Juicio*); el hombre como ser moral y fin en sí (ser inteligible que podría existir en otras partes del universo, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica de la Razón Pura*), y los hombres en plural, cuyo fin es la sociabilidad (criaturas ligadas a la Tierra, dotadas de sentido común, según aborda en la primera parte de la *Crítica del Juicio*)<sup>744</sup>.

Arendt cita los argumentos de Kant a favor del progreso como “deber innato” en réplica a la recusación del progreso de Mendelssohn: nada tendría sentido sin la hipótesis del progreso, el progreso puede ser interrumpido, pero jamás roto. Apela a un deber innato, el mismo argumento que en la *Crítica de la Razón Práctica*. Una voz innata dice “tú debes” y sería contradictorio admitir que yo no puedo cuando mi

---

<sup>744</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 51-6.



propia razón me dice que debo. El deber es el de actuar sobre la posteridad de tal manera que ésta se haga cada vez mejor, por lo que el progreso debe ser posible. Kant afirma que, sin esta hipótesis, la esperanza en tiempos mejores, es absolutamente imposible actuar, porque sólo esta esperanza ha inspirado a los biempensantes a hacer algo provechoso por el bien común. Arendt apostilla aquí que “en la actualidad sabemos que se puede *datar* la idea de progreso y también sabemos que los hombres han actuado siempre incluso antes de que apareciese tal idea”. Nos sorprende la alusión de Arendt a la “actualidad”, como si en ese momento hubiera mayor conocimiento de la Historia y de la Historia de la Filosofía que en la época de Kant<sup>745</sup>. Creemos que, quizás sin darse cuenta, Arendt sitúa aquí la creencia en el progreso como una cuestión sujeta al gusto de la época, lo que contrapone la creencia de Ilustración al descreimiento del siglo XX.

Arendt también analiza la naturaleza del mal. Frente a Maquiavelo, que sostiene que el mal se propagará desmesuradamente si los hombres no se resisten, Kant cree que el mal es, por su propia naturaleza, autodestructivo. Su origen son las inclinaciones, que se contrarrestan y acaba dominando el bien. En este punto, Arendt subraya que resulta decisiva de nuevo la perspectiva del espectador, que no tolera un espectáculo de regresión eterna y desesperación o, sobre todo, de monotonía eterna. Pero es la propia Naturaleza, Providencia o destino, la que garantiza que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía. Sin la discordia no puede imaginarse progreso alguno. El espectador, al no estar implicado, puede reconocer el designio de la Providencia o Naturaleza, que permanece oculto para el actor. En el contexto de la Revolución Francesa, a Kant le parece que la perspectiva del espectador era portadora del sentido último del acontecimiento, aunque no pudiera extraerse de ella ninguna máxima para la acción<sup>746</sup>.

Arendt señala que en la guerra lo opuesto parece ser cierto para Kant: los acontecimientos y los actores ofrecen un espectáculo “sublime”, que podría coincidir

---

<sup>745</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 96-7.

<sup>746</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 97-9.

con el designio oculto de la Naturaleza, pero la Razón nos prohíbe participar. Mientras que su simpatía se situaba con la revolución, en la guerra se alienan junto a la paz. Sin embargo, Arendt recuerda que Kant señala que la guerra tiene algo de sublime en el juicio estético del espectador, lo que coexiste con el espectáculo de las naciones enzarzadas como dos borrachos en una tienda de porcelanas. Mientras que el designio último es un todo cosmopolita, la guerra contribuye, por su propio sinsentido, a la preparación de la paz e impulsa el desarrollo de la cultura. La pluralidad de las naciones y los conflictos que engendra es el vehículo del progreso. Pero en lo referente a la acción, la razón práctico-moral expresa en nosotros su veto irrevocable a la guerra y es un deber actuar con vistas al establecimiento de la paz. Arendt plantea que estas máximas para la acción no invalidan el juicio estético y reflexionante. Aunque Kant hubiera actuado siempre a favor de la paz, conservaba en la mente su juicio. Si hubiese actuado a partir de conocimiento adquirido como espectador, ante su propio espíritu habría aparecido como un criminal. Si por su deber moral hubiera olvidado su discernimiento como espectador, habría llegado a ser lo mismo que tantas personas bienintencionadas involucradas en asuntos públicos: un loco idealista. Así, el espectador reconoce la Revolución Francesa como un gran acontecimiento, que supone un progreso y acrecienta la esperanza en el porvenir. Pero estos dos elementos también se dan en la guerra. Arendt recoge aquí la cita de Séneca *Fata ducunt volentem, trahunt nolentem*, pero subraya que para Kant no se trata del destino, sino del progreso, un designio que actúa a espaldas de los hombres, una astucia de la Naturaleza o, más tarde, una astucia de la Historia<sup>747</sup>.

Arendt introduce aquí su reflexión sobre la vida contemplativa en relación con la superioridad del punto de vista del espectador, que en Grecia se buscaba apartándose y buscando la verdad. El punto de vista de Kant, apunta, es otro: es la posición del juez. Señala que la terminología y la filosofía kantianas están llenas de metáforas jurídicas: los acontecimientos comparecen ante el tribunal de la Razón. Arendt cree que en la filosofía kantiana, esta idea antigua se relaciona con otra nueva, la idea del progreso, que proporciona el estándar desde el que se juzga. El espectador

---

<sup>747</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 99-104.

griego observa y juzga el acontecimiento particular sin relacionarlo con un proceso más extenso. La narración, una vez finalizada, contenía todo el significado. Esto también sirve para la historiografía griega y explica, según Arendt, por qué Homero, Heródoto y Tucídides pudieron ser justos con el enemigo vencido. La Historia puede contener reglas válidas para las generaciones futuras, pero permanece como una historia singular. Para Arendt, el último libro escrito con este espíritu es la *Historia de Florencia* de Maquiavelo. Entonces, “erigir el progreso en norma a partir de la cual valorar la Historia en cierto modo invierte en viejo principio de que el sentido de la historia se revela sólo cuando llega a su fin (*nemo ante mortem beatus esse dici potest*, “ninguno puede ser llamado feliz antes de su muerte”). En Kant, la importancia de la narración o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la esperanza que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución Francesa un acontecimiento significativo. Este sentimiento estaba muy extendido. Hegel, para quien la Revolución Francesa también suponía un cambio decisivo, la describe siempre con metáforas como “un espléndido amanecer”, “la aurora”, etc. Se trata de un acontecimiento de “la Historia del mundo” porque contiene las semillas del futuro<sup>748</sup>. Ahora la cuestión es la siguiente: ¿quién es entonces el sujeto de la Historia? Los revolucionarios no lo son, ciertamente, porque ellos no tenían en mente la Historia del mundo”, dice Arendt. Cita el pasaje de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel en el que se dice que “mediante las acciones de los hombres surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más que lo que ellos saben y quieren inmediatamente”, y señala que podría haberlo escrito Kant. Pero existe una importante diferencia entre ambos, subraya. Para Hegel, el “espíritu absoluto” es el que se revela a sí mismo en el proceso, y esto es lo que puede comprender el filósofo al finalizar esta revelación. En cambio, para Kant, el sujeto de la historia del mundo es la especie humana en sí. Además, según Hegel, la revelación del espíritu absoluto debe alcanzar un fin. Para Hegel, la Historia tiene un fin, idea decisiva, como lo será para Marx. El proceso no es infinito, la Historia tiene un fin y sólo se necesitan muchas generaciones y muchos

---

<sup>748</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 104-7.

siglos para llegar a él. No es el hombre, sino el espíritu absoluto el que, finalmente, se revela, y la grandeza del hombre se realiza sólo en la medida en que puede comprenderlo. Según Kant, por el contrario, el progreso es perpetuo, no existe un fin para él; de modo que no existe un fin de la Historia. En Kant, el sujeto de la Historia del mundo es el género humano. El designio de la Naturaleza es desarrollar todas las capacidades de la humanidad. Entre las conclusiones que extrae, Arendt apunta que la Historia es algo inmanente al género humano; la esencia del hombre no puede ser determinada. Y a la pregunta kantiana ¿por qué existen los hombres?, no puede contestarse. El valor de su existencia puede ser revelado sólo en su totalidad y nunca en un hombre o en una generación, dado que el proceso es perpetuo. Por tanto, en el centro de la filosofía moral kantiana se encuentra el individuo; en el centro de la Filosofía de la Historia (o Filosofía de la Naturaleza) se halla el progreso continuo de la raza humana o la humanidad, la Historia. La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un ciudadano del mundo o un espectador del mundo. Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no<sup>749</sup>. Esta perspectiva salvaría la creencia en el progreso de Kant a ojos de Arendt, hay un espectador que juzga y decide, aunque veremos cómo al final concluye con una visión crítica.

Los dos objetivos principales que orientan el progreso, prosigue Arendt, son la libertad y la paz, ideas de la Razón son las cuales el mero relato de la Historia carecería de sentido. Es el todo el que confiere significado a los particulares. Los hombres van más allá de la Naturaleza gracias a una razón que pregunta cuál es el propósito de la Naturaleza. La Naturaleza, al crear una especie dotada de una facultad para plantear tales cuestiones, creó su propio señor. Kant habla de espectador en singular, pero cree que la publicidad es el principio trascendental que debe guiar toda acción. Para Kant, la alternativa al gobierno existente de su época no era la revolución sino el golpe de Estado, porque éste, a diferencia de aquélla, debe prepararse en secreto. Arendt señala que la condena kantiana de la acción revolucionaria se basa en un malentendido, porque él la concibe como un golpe de Estado. La relación entre

---

<sup>749</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 107-110.

contemplación y acción se suele concebir en los mismos términos que la diferencia entre teoría y práctica. Arendt advierte de que Kant no entendía el problema como nosotros. El concepto kantiano de práctica está determinado por la Razón Práctica, y la *Crítica de la Razón Práctica* no se ocupa ni de la acción ni del Juicio. El Juicio, que nace del placer contemplativo, no tiene cabida en ella. En el ámbito práctico, es la voluntad la que es determinante y sigue la máxima de la Razón. “Práctico” significa “moral” para Kant y concierne al individuo como individuo. Su verdadero opuesto no sería la teoría sino la especulación, el uso especulativo de la Razón. La auténtica teoría de Kant en los asuntos políticos es la teoría del progreso ininterrumpido y una confederación de estados capaz de otorgar realidad política a la idea de humanidad<sup>750</sup>.

Para concluir, Arendt señala que la sociabilidad es el objetivo del destino humano en *Probable inicio de la Historia humana*, pero en la *Crítica del Juicio* es el origen de la humanidad del hombre. Kant señala que al menos una de nuestras facultades mentales, la facultad de juzgar, presupone la presencia de los otros. Unida al Juicio, se halla la idea de que los sentimientos y emociones tienen valor solo en la medida en que pueden ser comunicados, y la comunicabilidad depende de la mentalidad amplia, se puede comunicar sólo si se puede pensar desde el punto de vista del otro. En este punto, Arendt cree que la *Crítica del Juicio* se vincula con la reflexión kantiana sobre una humanidad unida, en paz perpetua. La abolición de la guerra es la condición necesaria para conseguir la máxima extensión de la mentalidad amplia, como a veces admite de mala gana, ya que existe el riesgo de que los hombres se conviertan en ovejas. Hay un “pacto originario” en el que cada uno espera y exige que los demás tengan consideración de la general comunicación del placer desinteresado, dictado por la Humanidad que puede inspirar nuestras acciones. Los hombres son humanos gracias a esta idea de humanidad presente en cada individuo y en la medida en que se convierte en el principio de sus juicios y de sus acciones. En este punto, actor y espectador se llegan a unir. El imperativo categórico de la acción podría enunciarse como “actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizarse en una ley general”. Desde esta perspectiva escribió Kant

---

<sup>750</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 111-5.

*Sobre la paz perpetua*. Se juzga como miembro de una comunidad, se es miembro de una comunidad mundial por ser hombre, es la existencia cosmopolita<sup>751</sup>.

Por último, Arendt recuerda que el actor al estar implicado no ve el significado del todo, lo que sirve para las historias. Cree que Hegel tenía razón al afirmar que a Filosofía, como la lechuza de Minerva, alza su vuelo sólo al caer el día, al atardecer. Considera que esto sirve para lo bello o para cualquier acto. Lo bello es un fin en sí porque contiene en sí mismo todos sus posibles significados, sin referencia a otros, sin vínculos con otras cosas bellas. Apunta que

en Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que él (cada uno de nosotros) sea visto en su particularidad y, como tal, como reflejo de la humanidad en general; pero sin comparación alguna y con independencia del tiempo. En otras palabras, la misma idea del progreso –si designa algo más que un cambio de circunstancias y una mejora del mundo– contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. Es contrario a la dignidad humana creer en el progreso. El progreso significa que la Historia nunca tiene un fin. El fin de la Historia misma está en el infinito. No existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás con la mirada nostálgica del historiador<sup>752</sup>.

Ronald Beiner incluye a continuación el seminario de Arendt sobre la *Crítica del Juicio* titulado “Imaginación”, que analiza el concepto de validez ejemplar y retoma el análisis kantiano de la imaginación trascendental en relación con el esquematismo que hace Kant en la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*. Beiner subraya que la noción de validez ejemplar resulta de capital importancia, ya que sirve de base para una concepción de la ciencia política centrada en los particulares (las narraciones, los ejemplos históricos), no en los universales (el concepto de proceso histórico, las leyes generales de la Historia). La referencia a Kant conduce al hecho de que los ejemplos operan respecto al Juicio del mismo modo que los esquemas en relación con el conocimiento (*Crítica del Juicio*, parágrafo 59). Beiner cree que sin este importante trasfondo extraído de la *Crítica de la Razón Pura*, apenas puede valorarse el papel de

---

<sup>751</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 136-141.

<sup>752</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 142.

la imaginación en la representación y en el Juicio<sup>753</sup>. Nuestra sensibilidad parece necesitar la imaginación como auxilio para el conocimiento y para reconocer la identidad en la diversidad. Es la condición del conocimiento: la síntesis de la imaginación constituye el fundamento de posibilidad de todo conocimiento y de la experiencia. La imaginación determina la sensibilidad a priori, está presente en todas las percepciones sensibles. Sin ella no existiría la objetividad del mundo (que pueda ser conocido) ni la posibilidad de comunicación (que podamos hablar de él). La sensibilidad y el entendimiento se combinan al producir el esquema mediante la imaginación. En la *Crítica de la Razón Pura*, la imaginación sirve al intelecto; en la *Crítica del Juicio*, el intelecto está al servicio de la imaginación. En la *Crítica del Juicio* encontramos algo análogo al esquema: el ejemplo. En la *Crítica de la Razón Pura*, se dice que el “Juicio es un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado,” y que su carencia no puede ser suplida por educación alguna”, los ejemplos se definen como “las andaderas del Juicio”<sup>754</sup>. Los ejemplos guían y conducen y el Juicio adquiere “validez ejemplar”. El ejemplo es lo particular que contiene en sí un concepto o una regla general. Al juzgar, se afirma de manera espontánea, sin deducción alguna de una regla general. El Juicio posee validez ejemplar en la medida en que sea correcto el ejemplo escogido. Arendt señala que casi todos los conceptos de las ciencias históricas y políticas son de naturaleza restrictiva: tienen su origen en un acontecimiento histórico particular, al que se confiere carácter ejemplar<sup>755</sup>.

En “Hannah Arendt y la facultad de juzgar”, Beiner recuerda que en “Comprensión y política” Arendt analiza cómo la Revolución Industrial desafió a la gran tradición. Vista desde la perspectiva del historiador, la Historia está agotada; pero si se contempla desde la del actor, no existe más elección que proceder a un nuevo comienzo. Arendt invoca el descubrimiento hecho por Agustín de Hipona: el hombre es el ser cuya esencia reside en el inicio, el único gran pensador que a su juicio vivió en un momento semejante al nuestro en la Historia y que escribió bajo el impacto de un

---

<sup>753</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 143.

<sup>754</sup> *Crítica de la Razón Pura*: Kant (2005), 180.

<sup>755</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 145-153.

final catastrófico, parecido al nuestro<sup>756</sup>. El problema, señala Beiner, es que la perspectiva de una espontaneidad absoluta, de un comienzo radical, es para los hombres difícil de comprender y de afrontar. Incluso los hombres de acción retroceden con frecuencia ante sus propias iniciativas revolucionarias buscando precedentes o la aprobación de una autoridad histórica para atenuar la novedad incondicional de sus actos. De este modo, la Voluntad, aun en esta cara favorable de la natalidad, lleva implícita la idea de coacción, ya que no elegimos nacer. ¿Cómo afirmamos la libertad si la Voluntad no ofrece una respuesta convincente? Esto Arendt lo describe como un *impasse* y se orienta hacia la facultad de juzgar como única vía de salida. Ante la idea de que estamos condenados a ser libres, el Juicio permite experimentar un sentimiento de placer positivo en la contingencia de lo particular. Los hombres sienten la responsabilidad de la libertad, de la que intentan escapar con la ayuda de doctrinas como el fatalismo o la idea de proceso histórico. Para Arendt, el único modo de afirmar verdaderamente la libertad es obteniendo placer, gracias a la reflexión y al Juicio, de las acciones libres de los hombres, y es ahí adónde se llega cuando se relatan historias [*stories*] y se escribe la Historia [*history*]. Desde su punto de vista, la política se justifica por los relatos que se hacen después. El juicio retrospectivo redime la acción humana<sup>757</sup>.

No hay un procedimiento seguro para establecer la correspondencia con el objeto juzgado salvo el consenso que se puede alcanzar con el proceso de comunicación que busca la verdad. El Juicio es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginaria de reflexión desinteresada a fin de asegurarse a sí mismo y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales que un particular ha sido apreciado adecuadamente. Beiner subraya aquí la influencia de estas ideas en los conceptos de consenso social y situación discursiva ideal de Habermas, quien reconoce una deuda considerable con la apropiación por parte de Arendt de la idea kantiana de Juicio. En “Sobre la herencia germano-judía”, cita Beiner, Habermas describe el “redescubrimiento” de Arendt “del análisis kantiano del Juicio para una teoría de la

---

<sup>756</sup> Beiner (2012), 168.

<sup>757</sup> Beiner (2012), 168-207.



racionalidad” como un “logro de fundamental importancia”. Se trata, dice, de un “primera aproximación al concepto de racionalidad comunicativa que se elabora en la palabra y en la acción misma”, y se orienta hacia “un proyecto de una ética de la comunicación que relaciona la Razón Práctica con la idea de discurso universal”. Se podría objetar que los juicios políticos, como los estéticos, son relativos, dependientes del ojo del observador. ¿Por qué se les debería otorgar un significado más elevado? ¿Por qué el gusto de una persona debe considerarse mejor que el de otra? Y si ambos son válidos, ¿no son mutuamente inaplicables? En la Crítica del juicio estético Kant muestra que los juicios estéticos, y por extensión, otro tipo relacionado con lo que todos tenemos en común, no son relativos a nuestra subjetividad o nuestro ego. El análisis kantiano del gusto se basa en un concepto de “intersubjetividad”, lo que los sujetos tienen en común y está entre ellos, para Kant, pluralismo<sup>758</sup>.

Pero el Juicio, aunque hace soportable el peso de la libertad, es una actividad melancólica, según describe Kant. Arendt sostiene, apunta Beiner, que el desesperado intento de Kant por escapar de la melancolía inducida por la actividad de juzgar se encuentra en el origen de la grave tensión que recorre su teoría del juicio político. La idea del progreso o la noción de que la Historia tiene sentido ofrecen una escapatoria. Sin embargo, para Arendt este postulado contradice la supremacía absoluta otorgada al espectador desinteresado, autónomo e independiente del curso efectivo de la Historia, como se muestra en el párrafo antes citado que cierra las *Conferencias...* A la luz de estas palabras, Beiner analiza los epígrafes que ya hemos visto que puso Arendt a la tercera parte de *La vida del espíritu*, “El Juicio”, que no llegó a comenzar. El primero, de *Farsalia*, “la causa vencedora plugo a los vencedores, pero la vencida, a Catón”, implica que los milagros de la Historia procuran un placer desinteresado al espectador histórico. Beiner recuerda episodios de la historia política, todos ellos malogrados, donde la esperanza se acarició brevemente, y que Arendt cita en *Sobre la revolución*: los consejos revolucionarios de la Comuna de París en 1871, los *Soviets* en 1905 y 1917, los *Räte* alemanes de 1918-9 y el levantamiento húngaro de 1956. Entre estos momentos milagrosos, imprevisibles y libres, incluso si están condenados al

---

<sup>758</sup> Beiner (2012), 208-9.

fracaso, Beiner apunta que debería incluirse la resistencia del gueto de Varsovia. Los acontecimientos de este tipo poseen lo que, siguiendo a Kant, Arendt denomina una “validez ejemplar”. Al prestar atención a lo particular como particular, en la forma de un ejemplo, el espectador que juzga puede iluminar lo universal sin por ello reducir lo particular a lo universal. El ejemplo puede adquirir un significado universal conservando su particularidad, algo que no sucede cuando lo particular se considera como mero indicador de una tendencia histórica. Sólo así para Arendt puede defenderse la dignidad humana<sup>759</sup>.

El segundo epígrafe, del *Fausto* de Goethe (“Si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, Naturaleza, estaría como hombre sólo, y valdría entonces la pena ser un hombre”), le parece a Beiner más esquivo, que cree que comparte su preocupación por el valor y la dignidad humanas: podría significar para Arendt que el valor o la dignidad del hombre exige apartar lo que en *La vida del espíritu* denomina “falacias metafísicas”, la más perniciosa de las cuales es la idea metafísica de Historia. El destino colectivo de la humanidad no pronuncia el Juicio, sino que es “el hombre solo”, el espectador que juzga y que está ante una naturaleza liberada de las ilusiones y los sueños metafísicos. Su Juicio es incluso más decisivo para la seguridad de la dignidad humana que el cumplimiento absoluto de la Historia como lo previeron Marx y Hegel. No es la Historia, sino el historiador, quien es el juez último<sup>760</sup>.

Beiner subraya que Arendt señala en las *Conferencias...* que Kant no se refiere al hombre como un ser cognoscitivo en la *Crítica del Juicio*, ya que “el término verdad no aparece nunca”, las proposiciones cognoscitivas “no son juicios propiamente dichos”. El Juicio nace de la representación, no de lo que conocemos sino de lo que sentimos. Las tres actividades mentales, que aquí, al final de su obra, describe como autónomas, se ocupan intensamente de los conceptos de tiempo y de Historia. El Pensamiento se encarga de un presente inmóvil, y la Voluntad se orienta al futuro. El

---

<sup>759</sup> Beiner (2012), 218-221.

<sup>760</sup> Beiner (2012), 222.

dominio creciente de la facultad de la Voluntad, documentado por Heidegger, genera el concepto moderno de progreso histórico, que constituye una amenaza para la facultad de juzgar y se basa en una relación genuina con el pasado. Si damos crédito a la idea de progreso y subordinamos lo particular a lo universal, abdicamos de la dignidad que procede de juzgar lo particular en sí mismo, independientemente de su relación con la historia universal de la humanidad. Arendt invoca la idea kantiana de la validez ejemplar, según la cual el ejemplo revela la generalidad sin abdicar de su particularidad<sup>761</sup>.

Aquí se interrumpen las *Conferencias...*, y Beiner cree que a partir del *Postscriptum* a “El Pensamiento” podemos vislumbrar la estructura que habría tenido “El Juicio”. Allí Arendt dice que la última alternativa para escoger respecto de una teoría del Juicio se encuentra entre Kant y Hegel: entre la autonomía y la Historia, sin olvidar que el mismo Kant dudaba entre los dos términos de la alternativa. Beiner apunta que Aristóteles, con su análisis del juicio práctico en sus capítulos sobre la *Phronesis* en el libro VI de la *Ética nicomaquea* no es un adversario peligroso. Sólo Hegel desafía a Kant de forma creíble. El concepto de Juicio está estrechamente ligado al de Historia. Si hay un progreso de la Historia, el Juicio es pospuesto al infinito. Si la Historia tiene un final, la actividad de juzgar es imposible. Si la Historia no tiene progreso ni final, el Juicio incumbe al historiador, que confiere un sentido a los acontecimientos particulares y a las historias del pasado<sup>762</sup>.

Para Beiner, una de las razones más sutiles de la influencia de Kant en Arendt es que encuentra en Kant una expresión única de lo trágico asociado al Juicio. La imagen del espectador es esencial y la carga del Juicio recae sobre el espectador que juzga. En la Historia, como en el teatro, sólo el juicio retrospectivo puede reconciliar a los hombres con lo trágico. El juicio político proporciona a los hombres un sentido de la esperanza que les ayuda a sostener su acción cuando se encuentra ante barreras trágicas. Sólo el espectador de la Historia puede ofrecer tal esperanza. Kant tenía una

---

<sup>761</sup> Beiner (2012), 224-5.

<sup>762</sup> Beiner (2012), 226-8.

apreciación plena de las realidades trágicas que le lleva a penetrar y aprehender la esencia del Juicio<sup>763</sup>.

Beiner considera, siguiendo a Arendt, que podemos mantenernos en el presente y tener esperanza en el futuro sólo si reflexionamos sobre el carácter milagroso de la libertad humana, ejemplificado por los momentos particulares del pasado. Sin la posibilidad del juicio retrospectivo, podríamos ceder al sentimiento de que el presente carece de sentido y sucumbir a la desesperación frente al futuro. Sólo el Juicio asegura el significado de modo satisfactorio y por ello permite, potencialmente, afirmar nuestra condición. El estudio de las historias del pasado nos enseña que siempre es posible un nuevo comienzo; así la esperanza está latente en la naturaleza misma de la acción humana. Todas las historias tienen un comienzo y un fin, pero el fin nunca es definitivo, pues el fin de una historia marca el comienzo de otra. Si se nos obligara a pronunciar un veredicto definitivo sobre la Historia (considerada como un todo), podríamos caer en la tentación de remitirnos al pesimismo de Kant. Beiner cree que fue precisamente ese pesimismo, combinado con su convicción de que la historia humana debe constituir una única historia, lo que le llevó a enunciar la idea reguladora del progreso histórico, a guiar nuestra reflexión como un juicio teleológico, para poder meditar sobre la historia sin desesperación. Como el juzgar se limita siempre a los episodios particulares y a las singularidades, a las historias que nos inspiran y a los casos que se convierten en ejemplares, la reflexión histórica seguirá siendo edificante para aquellos que no pierden la esperanza. Pero el propósito de juzgar no es realmente justificar el mundo sino confirmar nuestro lugar en el mismo, entrar en contacto con la realidad de nuestro mundo, o acaso justificar esa realidad afirmando nuestra relación con ella. En el juzgar, confirmamos el mundo y a nosotros mismos. Con las facultades que nos han sido dadas, hacemos del mundo nuestro hogar. El juicio compartido asegura una historicidad que, de otro modo, sería muy tenue. Arendt afronta la cuestión fundamental de la temporalidad, cómo dominarla, cómo consolidar y estabilizar la existencia mortal, haciéndola menos efímera, ontológicamente menos insegura. El Juicio, o el poder redentor de la

---

<sup>763</sup> Beiner (2012), 247-8.

memoria, ayudan a preservar lo que de otro modo sería devorado por el tiempo; permiten soportar lo que es perecedero. La función última del Juicio es reconciliar el tiempo y el ser en el mundo, concluye Beiner<sup>764</sup>, quien analiza los puntos en común de Arendt con Nietzsche y Walter Benjamin en este tema. Así, Beiner sostiene que parte del alcance de la teoría de Arendt lo sugieren los temas y preocupaciones que se encuentran en los temas y preocupaciones de su amigo Walter Benjamin, y es al confrontar el pensamiento de Arendt con las *Tesis de Filosofía de la Historia* que se puede esperar comprender su intención más profunda.

#### **2.4. Cuestionamientos a la crítica arendtiana a la concepción de progreso de Kant**

Retomamos aquí el artículo de Jacinto Rivera de Rosales, que cuestiona la crítica de Arendt al concepto de progreso de Kant desde una crítica a la lectura que hace Arendt de la ausencia de pluralidad en la Razón Práctica de Kant. Rivera de Rosales subraya que el sujeto de la Historia en Kant no es la especie biológica humana sino la sabiduría en la Historia interna a las acciones libres y conscientes de los hombres, que supera a su propia sabiduría reflexiva sobre sus propias acciones, que se le aparece como algo que le sobrepasa y la lanza fuera de sí y la interpreta como si fuera Dios o la Naturaleza, pero que en realidad es su propia imaginación y conciencia prerreflexiva. A juicio de Rivera de Rosales, esta sabiduría no estaría muy lejos de las fuentes últimas de la prudencia, que cree que hay que entender “como siendo a la vez individual e intersubjetiva”<sup>765</sup>.

Rivera de Rosales recoge el análisis que hace Arendt de los conceptos de actor y espectador, sujeto a matices y cambios a lo largo de su obra como hemos visto y que también plantea Kant en el espectador con un interés desinteresado lleno de entusiasmo por la Revolución Francesa. La posición del espectador es la del juez, y Arendt subraya cómo la terminología y la filosofía kantianas están llenas de metáforas jurídicas. Según Arendt, para Kant la distinción entre teoría y práctica en asuntos

---

<sup>764</sup> Beiner (2012), 265-270.

<sup>765</sup> Rivera de Rosales (2005), 17.

políticos se correspondía con la distinción entre el espectador y el actor. De ahí, señala Rivera de Rosales, que Arendt acuda al juicio reflexionante para abordar la teoría política kantiana. En ello el espectador tiene primacía, en la comprensión histórica y en el significado de sus acontecimientos. Cree que encontramos “una primacía aristotélica de la vida teórica, que contrasta con la primacía kantiana de lo práctico, sobre la base de que esa visión reflexiva y distanciada de la realidad posibilita comprender más adecuadamente sus particularidades, e intervenir de forma más adecuada en el ámbito de lo político, más allá de las máscaras de los actores<sup>766</sup>”.

Rivera de Rosales analiza a continuación el concepto de progreso en ambos pensadores. Apunta que Arendt ve una contraposición, incluso una contradicción, entre la filosofía moral kantiana y su Filosofía de la Historia, que cifra en una oposición entre el individuo y el género humano. Mientras que la moral de Kant centra su interés en la dignidad del individuo como fin en sí mismo, el progreso histórico sin límites de la especie humana hace del individuo un mero eslabón de la cadena, un instrumento del proceso, contraviniendo su dignidad. El progreso lo es de la especie y resulta poco provechoso para el individuo, nos dice Kant, de manera que descuida lo particular a favor de lo universal, lo cual Arendt considera que no es propio de Kant. Para Rivera de Rosales,

más que contradicción, hay complementariedad. La Razón, o sea, la subjetividad en sus más hondas raíces, es la vez individual e intersubjetiva, y esas dos determinaciones han de tener un desarrollo propio. El individuo alcanza su perfección en los postulados de inmortalidad y Dios, que tendríamos ciertamente que interpretar desde el modo de pensar trascendental. Y añadamos ahí igualmente la iglesia racional, lo estético, el amor, etc. La intersubjetividad racional por su parte, al englobar a todos los individuos, tiene un desarrollo propio, que es la trama de la Historia, y de la cultura en general<sup>767</sup>.

Enrique Ujaldón critica la lectura de Kant que hace Arendt en “Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana”. Ujaldón cree que es la capacidad del Juicio

---

<sup>766</sup> Rivera de Rosales (2005), 19-21.

<sup>767</sup> Rivera de Rosales (2005), 21.

reflexivo de pensar particulares que no pueden ser sometidos fácilmente a principios universales lo que vincula la *Crítica del Juicio* con las preocupaciones políticas de Kant manifestadas en ensayos de ese periodo motivados por los acontecimientos políticos de la época: la Revolución Americana y la Francesa que, según Arendt, le despiertan de su sueño político. Y tras despertar, Kant se encuentra con que las categorías morales se revelan insuficientes para pensar los cambios políticos. Kant descubriría que su filosofía moral no le ayudaba a solucionar el problema de la organización del Estado puesto que el problema de la esfera de la acción política no es cómo podemos ser virtuosos, sino cómo conseguir que los hombres sean buenos ciudadanos<sup>768</sup>.

Ujaldón cree que Arendt se distancia progresivamente de Kant levantando un muro entre la esfera de la acción moral, dirigida a sujetos puramente racionales y guiados por el imperativo categórico, y la esfera de la acción política, donde Kant no termina de elaborar una teoría del Juicio lo suficientemente poderosa para salvar el abismo entre ética y política. Para Ujaldón, Kant se sitúa en la línea del realismo político que inaugura Maquiavelo, aunque Kant, a diferencia de Maquiavelo y en línea con Aristóteles, no sólo está pensando en un régimen posible, sino en el mejor régimen, que puede que no sea completamente posible, pero sí merece la pena acercarse tanto como sea posible<sup>769</sup>.

El interés del propio individuo como motor da lugar a la metáfora de la *mano invisible*, que Arendt rechaza en cuanto que el orden social parece depender de una metáfora teleológica. Ujaldón realiza aquí una conexión que nos parece de interés entre Kant como representante del cambio de perspectiva que se produce en la época y que sitúa las pasiones y los intereses como ejes en torno a los cuales explicar la conducta humana y los orígenes del capitalismo. Cita a Hirschman, quien afirma que la idea de interés se convirtió en autentica moda (*Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos para el capitalismo antes de su triunfo*). Y considera que ha sido F. Hayek quien mejor ha explicado cómo funcionan los órdenes extensos

---

<sup>768</sup> Ujaldón (2004), 215-6.

<sup>769</sup> Ujaldón (2004), 216.

autoorganizados, especialmente en *Derecho, legislación y libertad*. Pero Ujaldón subraya que ni Ferguson ni Adam Smith ni Kant dejan todo a la mano invisible, en el sentido de rechazar toda intervención del Estado en los asuntos públicos, sino que exigen el ejercicio de la política para regular la conducta autointeresada por medio de reglas públicas que todos pueden reconocer. La pregunta es cómo se pueden conciliar los intereses particulares y los generales si el motor que impulsa la acción política no es el bien común sino las pasiones egoístas. La respuesta se encuentra en la *Crítica del Juicio*, responde Ujaldón, en el *sensus communis*, la condición necesaria de la universal comunicabilidad de nuestro conocimiento. Ujaldón apunta que en el caso del juicio reflexivo, a diferencia del determinante, la discusión no la lleva a cabo el filósofo desde una posición superior, la del dominio de la verdad, sino que el alcance mismo de la verdad está en relación con la confrontación crítica con el pensamiento de los demás. Ujaldón señala una asimetría entre el juicio reflexivo y el político que Arendt no ve. Cree que en el caso del juicio estético, la posición es la del espectador desinteresado, y en el caso del juicio reflexivo, la de un espectador imparcial. El juicio político no puede ser desinteresado. Su criterio es el progreso de la humanidad. El conflicto entre espectador y actor ejemplifica el conflicto entre moral y política, teniendo en cuenta que el que una máxima pueda ser publicada no la hace justa. El progreso no aparece como un postulado de la Razón Pura ni de la Razón Práctica sino del ejercicio de la capacidad de juzgar. El espectador necesita esperanzas, un hilo narrativo que confiera sentido a las acciones de los hombres<sup>770</sup>.

De acuerdo con la interpretación de Arendt, la escisión entre la esfera moral y la política parece conducir al espectador a un callejón sin salida, y con él a la filosofía política kantiana. Filosofar y gobernar, ética y política son incompatibles. Para Arendt, la idea del espectador como depositario de la verdad y la imparcialidad es tan vieja como la Filosofía y hunde sus raíces en la idea de que la vida contemplativa es superior a la activa. Pero Ujaldón apunta que al juzgar el presente por la idea de progreso, se invierte el modo de juzgar los acontecimientos. Mientras que para el saber clásico los acontecimientos se juzgan y contemplan particularizadamente y por tanto sólo pueden

---

<sup>770</sup> Ujaldón (2004), 216-9.



juzgarse a posteriori, para Kant habría que juzgarlos por las posibilidades que abren de futuro. Según Ujaldón, la vía kantiana para hacer transitables las esferas irreconciliables de la política y la ética se encuentra en la *Crítica del Juicio*, cuando define el comportamiento en sociedad, en el que cada hombre exige que los demás tengan consideración a la universal comunicación “como si hubiera un contrato primitivo, dictado por la humanidad misma”. De aquí, Arendt concluye que es posible derivar el imperativo categórico de la acción: actúa siempre según la máxima gracias a la cual este pacto originario pueda realizar una ley general. Cuando se juzga y se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea de que se es un ciudadano del mundo, un espectador del mundo. Según Ujaldón, Arendt no presta atención al hecho de que el espectador no es sólo quien observa los acontecimientos del mundo y emite su juicio sobre ellos, sino que el espectador lo es, fundamentalmente, de sus propias acciones, en la misma línea que Adam Smith lo desarrolla en *Teoría de los sentimientos morales*. Las dos formulaciones del imperativo categórico exigen una universalización del juicio moral que obliga a tomarse a uno mismo como espectador de sus propias acciones. La autonomía moral depende de esta capacidad de ponerse normas con carácter universal y juzgar sobre su aplicación. Es el propio sujeto, convertido en espectador de sí mismo, quien debe evaluar si una acción particular le obliga a convertir en mero medio y no es un fin a sí mismo o a los demás. Juzgar desde el imperativo categórico no es diferente a juzgar desde un punto de vista cosmopolita<sup>771</sup>.

Pero para Arendt, el juicio moral no puede articularse políticamente porque Kant sólo podía concebir la acción bajo la forma de actos gubernamentales y la acción de los súbditos sólo podía entenderse como conspiración. Cree que la condena kantiana de la revolución se basa en que la entiende como golpe de Estado, pero Ujaldón se pregunta si cabe entenderla de otro modo. En Kant el conflicto no es moral, como lo será en Weber, pero sí es un conflicto práctico que obliga a decidir porque la

---

<sup>771</sup> Ujaldón (2004), 220-1.

política no es la esfera de la pura libertad, y no es posible transitar entre la esfera de la moral y la de la política sin verse afectado por ello<sup>772</sup>.

Ujaldón concluye que la reconciliación entre ética y política es un ideal de la Razón que se proyecta hacia el futuro en la forma de progreso de la humanidad. Un futuro que no está garantizado ni exige sacrificar la dignidad de los hombres del presente en nombre de conquistas del futuro. Para Arendt, una política que no está guiada por el juicio moral no ofrece garantías ni a los individuos ni a la humanidad. Pero Ujaldón cree que su interpretación depende de una inadecuada comprensión de la dinámica de un orden social libre, de la mano invisible smithiana, del conflicto generador de un orden justo sin tener que especificar cada una de las situaciones prácticas en las que se desarrolla la vida humana<sup>773</sup>.

Raúl Zagarra señala en “Forma y contexto...”, artículo que ya hemos comentado en su análisis sobre el Juicio<sup>774</sup>, que un importante factor que sitúa a Kant más cerca de Arendt que de Aristóteles es precisamente el posible progreso moral de la humanidad, argumento que compartimos.

Existe para Kant una dimensión intersubjetiva que nos permite afirmar que hay progreso humano hacia el bien, la coincidencia en la evaluación de los espectadores. Un modo de pensar que es en sí mismo una prueba de ese progreso. Se trata de una actitud que podemos hermanar con un sentimiento apasionado de entusiasmo que hace participar al espectador de un suceso del cual, de hecho, no es propiamente partícipe. Pero, y ese es decisivo, este entusiasmo, este modo de pensar del espectador, es sólo un indicador que, por sí mismo —en tanto sentimiento— debe ser censurado: lo relevante es la ley en su dimensión ideal; es decir, formal. Con esto, como se ve, se pueden establecer mejores conexiones entre Arendt y Kant teniendo como marco el rol del espectador y las dimensiones intersubjetivas de la universalidad; no obstante, Kant siempre prioriza la dimensión formal y, por ende, me parece que mi recomendación de que la interpretación de Arendt podría encontrar mayor provecho en las canteras aristotélicas se mantiene.

---

<sup>772</sup> Ujaldón (2004), 221-2.

<sup>773</sup> Ujaldón (2004), 222.

<sup>774</sup> Zagarra (2013), 153.

Lo que sí que es cierto, sin embargo, es que la apropiación de Kant muestra mejor su sentido: Arendt pretende desarrollar una teoría del Juicio apropiada para la racionalidad moderna, muy distinta de la griega, y por ello necesita nuevos criterios que orienten el espacio público<sup>775</sup>.

Sharon Anderson-Gold recoge las críticas que consideran que el concepto de progreso moral en Kant es incompatible con su ética del individuo y las refuta. Sorprende que, a la hora de recorrer estas críticas, no cite de entrada a Arendt y sí a numerosos teóricos estadounidenses que han publicado en los últimos 40 años varios ensayos sobre este asunto, ya que Arendt plantea esta crítica a Kant antes. Anderson-Gold defiende que la definición de Kant del mal radical como una característica de la condición social de la humanidad hace de la virtud una tarea colectiva y concluye que el concepto de progreso moral de la especie es esencial para apreciar de forma adecuada el carácter colectivo de los objetivos morales y el contexto social de la virtud y el vicio. De hecho, para Anderson-Gold, la concepción de la humanidad como una especie moral está implícita en los cimientos de la ética kantiana y la perfección moral individual no puede ser desconectada de las posibilidades inherentes al concepto de progreso social e histórico<sup>776</sup>.

Anderson-Gold sostiene que el progreso en la Historia puede ser moral sólo si la principal tarea moral del individuo es también una tarea colectiva, es decir, si existe una tarea moral que opera simultáneamente en el nivel personal y social. Se produce una superación colectiva del mal en la formación de una comunidad ética. Cree que esta formulación del problema del mal convierte a la filosofía moral kantiana en una filosofía social desde su fundación y ofrece un marco más coherente para su Filosofía de la Historia. Anderson-Gold también alega que el bien supremo en Kant es un bien social y que no es un ideal inalcanzable sino que se relaciona con comunidades éticas. Cita el libro tercero de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, donde el bien supremo se define como un bien social. Cree que la tensión entre la Filosofía de la Historia de Kant y su ética, entre el desarrollo moral de la especie y del individuo, sólo

---

<sup>775</sup> Zegarra (2013), 22-3.

<sup>776</sup> Anderson-Gold (2001), 3.

puede ser superada con la demostración de que estos ideales históricos se relacionan con los deberes de los individuos y cómo se pueden aprender formas específicas para su realización. Aunque algunas de las referencias de Kant al desarrollo moral puede que sólo sean apropiadas para los individuos, hay que asumir que el desarrollo moral individual, como incluye indicaciones sobre un bien social, implicará un desarrollo moral de la especie<sup>777</sup>.

Así, Anderson-Gold señala que el progreso histórico implica que la humanidad, y no sólo el individuo, tiene propósitos que pueden ser identificados, y debe haber una relación entre los objetivos morales y políticos de la humanidad y los morales de los individuos. Apunta que

sin esta relación el problema del uso histórico de los individuos como meros medios para los fines de generaciones futuras vuelve incoherente el sistema ético de Kant. “Los individuos tienen una obligación de superar el mal y perfeccionar sus propias disposiciones. La comunidad ética como una condición para la superación del mal es esa relación. Si los individuos tienen una obligación de promover un bien social universal como condición de su propia perfección moral, entonces la tensión entre dignidad individual y objetivos históricos queda superada. Y si los individuos tienen un interés moral en los intereses de la humanidad, entonces debe ser posible juzgar cuándo acciones y eventos particulares contribuyen a este objetivo, porque no podemos tener una obligación que no sepamos cómo cumplir<sup>778</sup>.

Teniendo en cuenta su punto de vista, no sorprende que a Anderson-Gold le llame la atención que Arendt subraye la importancia de la teoría kantiana del Juicio para la política y que a la vez plantee una crítica seria a la teoría kantiana del progreso histórico. Anderson-Gold considera que mientras el aprecio de Arendt por el rol del Juicio en la constitución de fenómenos políticos le permite extender su interpretación del desarrollo moral, transfiere al Juicio buena parte de la función de la teoría ética, rompiendo completamente el punto de vista crítico de Kant<sup>779</sup>.

---

<sup>777</sup> Anderson-Gold (2001), 8-9.

<sup>778</sup> Anderson-Gold (2001), 65.

<sup>779</sup> Anderson-Gold (2001), 75.

Así, Anderson-Gold señala que una de las diferencias clave entre Kant y Arendt se deriva de la concepción de Arendt sobre la difícil tensión entre la idea de progreso y el ideal de dignidad humana, mientras que ella misma defiende que la teoría ética kantiana implica ambas nociones y que su relación es crucial para la coherencia de la filosofía de Kant. Anderson-Gold cree que el progreso se impone al proceso histórico por la idea de un bien social más elevado que en último término anulará el mal, mientras que la dignidad humana individual es uno de los principios que cimentan la teoría ética kantiana<sup>780</sup>.

Sin embargo, para Arendt la idea de progreso amenaza la dignidad inherente a los seres humanos, señala. Porque el progreso borra el particular, para Arendt el Juicio debe afectar a la reconciliación entre el bien y el mal sin recurrir a futuros ideales indefinidos. Como Kant, Arendt sostiene que las gestas humanas son acciones particulares y no son por lo tanto aprehendidas por la facultad del Pensamiento, que se ocupa de los universales, recuerda Anderson-Gold. Como objetos particulares de los sentidos, que deben ser esquematizados para convertirse en los objetos compartidos de la experiencia, las gestas humanas particulares, según Arendt, reciben un significado general o universal como ejemplos. Sin embargo, Arendt sostiene que ver estos ejemplos como simples muestras de una idea universal, como el progreso, es destruir su particularidad y robar a la humanidad su dignidad. Los ejemplos son elementos de historias que deben tener su propio principio y final y no deben convertirse en parte de un relato indefinido. Dado que los ejemplos derivan de experiencias de comunidades particulares, se pueden compartir dentro de esas comunidades. Anderson-Gold se pregunta si se puede concluir que esas historias no tienen significado fuera de las comunidades en que se originaron. Cree que Arendt coincide con Kant en el carácter a priori de los principios que sustentan el Juicio, dado que asume que los significados inherentes a las acciones de los héroes históricos están disponibles hasta cierto punto para los no participantes, pero no está claro con qué profundidad estos principios alcanzan los cimientos del ideal de humanidad. Una Historia universal, que Arendt consideraría como virtualmente carente de significado,

---

<sup>780</sup> Anderson-Gold (2001), 75-6.

debería tener que incluir historias que cruzan culturas de todos los periodos históricos. Entonces Anderson-Gold plantea si la noción kantiana de una humanidad universal puede llevar el peso de traducciones interculturales e históricas de estas historias y si hay un límite a priori a la extensión de una comunidad comunicativa<sup>781</sup>.

Anderson-Gold apunta que sin la noción de progreso moral, el juicio histórico debe considerar el mal en el mejor de los casos como un fenómeno recurrente. Sobre la cita de Arendt a Catón, “a quien satisfizo la causa de los vencidos”, considera que demuestra que aunque nuestro bien personal no triunfe, con nuestro juicio libre podemos resistir el mal y sentir placer incluso en la causa vencida. Kant, por otra parte, se resistió a la identificación estoica de la virtud con el bien completo. Su noción de progreso pretendía redimir la causa vencida no sólo para el individuo sino para la comunidad humana indefinida<sup>782</sup>.

A pesar de las similitudes en el carácter público de lo político en Arendt y Kant, Anderson-Gold considera que hay importantes diferencias en sus respectivas visiones sobre la Historia respecto a cómo se define el bien moral. Arendt mantiene que no podemos definir el bien supremo sin recurrir a la metafísica, que cree que es una actividad muerta por la propia naturaleza de la razón crítica, de la revolución crítica de Kant. Pero la razón crítica también se pretendía que resultara en unos nuevos cimientos para el conocimiento ético y político. La Razón podría justificar principios a priori que la facultad del Juicio aplicaría al mundo fenomenológico. Pero al hacer del Juicio la base de la libertad y al hacerle soportar el peso de la reconciliación del bien y del mal, Arendt parece haber desconectado la libertad de su ancla en la teoría ética, apunta Anderson-Gold, que se pregunta si se puede mantener la dignidad humana de esta manera. Para Arendt, señala, el historiador individual es el juez último del significado humano. Entre Arendt y Kant surge la pregunta de si la Historia puede proporcionar esta reconciliación y dignidad sin alguna base en una ética teleológica

---

<sup>781</sup> Anderson-Gold (2001), 76-7.

<sup>782</sup> Anderson-Gold (2001), 77,

que conecte la razón, el Juicio y el mundo de las apariencias. ¿Las historias particulares pueden sostenerse solas?<sup>783</sup>

Para Anderson-Gold, la opinión de Kant sobre el juicio político público se apoya en su antropología moral y así, en último término, en su teoría ética:

Sin esta antropología con sus implicaciones culturales, los principios éticos kantianos tendrían poco contenido social y carecerían de una dimensión teleológica explícita. El bien supremo, entonces, no es en último término una entidad metafísica sino un objetivo social universal, un ideal para el desarrollo histórico. Esta teleología ética da a la libertad práctica una dimensión y estructura moral inherente. El que entonces robe a la humanidad su dignidad depende de si una historia universal puede proporcionar a los individuos un sentido de identidad que sustente su particularidad en relación con el bien universal. El Juicio –y, en particular, juicios públicos intersubjetivos- juega un importante papel en el proceso histórico para Kant. La concepción de Arendt del rol del Juicio en la determinación del significado de las gestas humanas hace mucho para revelar este importante aspecto del pensamiento político kantiano y la relación de lo político con el proceso histórico. Sin embargo, relacionar el Juicio con el progreso histórico no significa convertir a los individuos en meros medios para un fin externo a sí mismos. Esto dependerá de cómo las historias particulares estén conectadas con la historia universal. A través del Juicio, la gente situada históricamente debe todavía construir los significados implícitos en las gestas que constituirán sus historias particulares. Pero estas historias pueden ser traducidas, compartidas y transmitidas<sup>784</sup>.

Anderson-Gold cita cómo la inclusión de Makkreel de la interpretación en el rol del juicio reflexionante permite una reconciliación de los acercamientos fundacionales y hermenéuticos a la Historia. Y concluye que la Filosofía de la Historia de Kant no es antitética con su concepción de la dignidad humana dado que los objetivos morales de este proceso pueden ser provistos de contenido histórico por los participantes humanos. En este proceso el juicio público es nuestra guía, mientras que los principios éticos, particularmente, del Derecho humano, son nuestra fundación. Sin un

---

<sup>783</sup> Anderson-Gold (2001), 77-8.

<sup>784</sup> Anderson-Gold (2001), 78.

fundamento en principios éticos, la vida política no puede relacionarse con el progreso moral<sup>785</sup>.

Pero Anderson-Gold admite que la tesis kantiana de que la evolución política puede ser vista como una forma de desarrollo moral se mantiene controvertida, y señala que no sólo quienes como Arendt rechazan la idea del progreso encuentran esta noción objetable. Paul Stern, cita, cuestiona el tratamiento de los hechos históricos como representación de la disposición de la especie, dado que la historia de la especie no tiene el mismo tipo de unidad que la vida de una persona<sup>786</sup>.

Por su parte, Agnes Heller apunta que Arendt despotrica sobre la idea de progreso, pero cree que da a entender que ha existido cuando argumenta que de las tres facultades de la mente una es propia del Imperio Romano y de los primeros cristianos, la Voluntad, y la otra, el Juicio, de la Modernidad en Kant<sup>787</sup>.

Villacañas no elude las dificultades de la teoría del progreso de Kant. Señala que como el fin último de la Historia, según Kant, es cumplir con el destino racional del ser humano, en la medida en que comprendemos este argumento nos negamos a la teoría de la compensación y del sacrificio. El destino moral del ser humano puede imponer que tengamos en cuenta a las generaciones del futuro, pero no puede exigir nuestro sacrificio como seres morales para el disfrute por parte de otros de esa condición en el futuro. De hecho, según Villacañas, una reducción drástica de la disposición al sacrificio “forma parte de los efectos pedagógicos que una conciencia moral lanza sobre el futuro. De esta manera, la diferencia entre la Filosofía de la Historia y el discurso kantiano sobre la Historia reside en que, en la primera, la norma exige el sacrificio moral del presente por el futuro; mientras que, en la segunda, la misma norma debería impedirlo. Así que, en Kant, la norma básica del ser humano, su destino racional, impide el discurso supersticioso de la Filosofía de la Historia”<sup>788</sup>. A

---

<sup>785</sup> Anderson-Gold (2001), 78.

<sup>786</sup> Anderson-Gold (2001), 79.

<sup>787</sup> Heller (1991), 291.

<sup>788</sup> Villacañas (2013), 56-7.



diferencia de Arendt, Villacañas sostiene que la norma moral de ser fin en sí mismo pervive en la teoría del progreso de Kant y llama a “ajustar las piezas del discurso de Kant sobre la Historia hasta hacerlas compatibles con las piezas del discurso moral”. Pero como decíamos, Villacañas afronta las dificultades a las que también se enfrentó Arendt y se pregunta:

¿Qué quiere decir progreso para un ser que es fin en sí? ¿No hay aquí una paradoja? Si la moral ancla en la conciencia de ser fin en sí propia de cada ser humano, no hay aquí progreso propiamente dicho. Puede haber progreso filosófico y retórico y esto significa que podemos sospechar con razón que el estatuto de fin en sí resulte más operativo en una conciencia filosófica aguda que en una obtusa, o desde una retórica adecuada y no desde una brutal coacción sádica. Pero no podemos separar la humanidad de la conciencia de ser fin en sí. El acontecimiento temporal evolutivo concierne a la propia especie humana, no a la conciencia de ser fin en sí que caracteriza a cada uno de sus miembros. Con mayor o menor confusión, con mayor o menor autoconciencia, el ser humano es centro de interés e inquietud, de expectativa y decisión acerca de sí desde su mismo origen. No tenemos aquí las paradojas de la Filosofía de la Historia, con su ser humano antiguo y nuevo, su prehistoria y su verdadera historia, su hombre y superación del hombre [...], su hombre falso y auténtico. El pasado puede mostrarnos al ser humano más o menos inconsciente de su estatuto, pero no menos activo desde su propio sentido de ser el centro de interés por sí. Allí donde vemos operar a un ser humano no dejamos de observar una conducta que interpretamos como alguna forma de elevarse a fin en sí. Podemos mostrar un progreso en la nitidez de su conciencia moral, en la apreciación universal de esa dignidad y en algo más: en la exigencia de organizar la vida social de tal manera que esa exigencia de ser fin en sí se pueda cumplir en todos los instantes de la Filosofía de la Historia. Los seres humanos, más o menos, siempre son seres humanos. Una de las divisas de la Ilustración kantiana, se quiera o no, reside en afirmar un continuo antropológico unitario para toda la historia humana. Y esta no parece, tomando adecuadas distancias, una gran dificultad de la Ilustración<sup>789</sup>.

Villacañas cree que la Historia del ser humano es el territorio de su propia constitución para lograr a partir de ciertas potencialidades, realizaciones capacidades y

---

<sup>789</sup> Villacañas (2013), 57-8.

poderes<sup>790</sup>. No hay Historia y Prehistoria. Toda Historia conecta en cada generación con la propia Prehistoria humana<sup>791</sup>.

Villacañas vuelve a reflexionar sobre cómo pueden convivir el progreso moral y la dignidad del hombre:

El tiempo de la Historia se nutre de la continuidad del tiempo absoluto de la moral de cada uno. ¿Progreso? Sólo en la conciencia y en la regulación del antagonismo en la sociedad civil, en la amplitud de mimesis, apertura e igualdad entre los seres humanos a la hora de canalizar disposiciones, en las instituciones más o menos republicanas (abiertas a la crítica de todos los afectados), en la claridad con que cada uno conoce sus disposiciones y las pone a trabajar hasta hacer de ellas capacidades. En la medida en que existe una idea de Derecho nos ofrecerá la conciencia concreta de ser fin aquí y ahora, en estas instituciones. En la medida en que ese Derecho dependa de una Constitución republicana, la conciencia de derechos y deberes será universal y simétrica, tanto como la apuesta por la Ilustración que hace a los ciudadanos autónomos. El sacrificio sería un retroceso en este cumplimiento universal, un paso atrás<sup>792</sup>.

Villacañas insiste en la idea que apuntaba de negar el sacrificio y reivindicar la acción de cada generación, interpretación de Kant que creemos que va más lejos que lo que el pensador planteó. Villacañas considera que nuestro presente no se legitima porque los hombres alcancen el estatus de hombres libres y fines en sí sino porque nosotros lo logremos y señala que nadie podrá ser libre en el futuro sino lo es en el presente<sup>793</sup>. Resume que el progreso no tiene estructura de compensación. “Es progreso porque podemos mirar la Historia entera como si estuviera atravesada por la misma idea, cuyo sistema básico es la integración en la sociedad civil y en la Constitución republicana de todo ser humano”, reseña<sup>794</sup>.

---

<sup>790</sup> Villacañas (2013), 64-5.

<sup>791</sup> Villacañas (2013), 79.

<sup>792</sup> Villacañas (2013), 80.

<sup>793</sup> Villacañas (2013), 81.

<sup>794</sup> Villacañas (2013), 85.

## 2.5. Coincidencias y divergencias entre Kant y Arendt

Kant confecciona su propia teoría del progreso en un momento en el que la idea se analiza con atención en Alemania. Utilizará el concepto de fin o de plan como hipótesis de análisis y de dotación de sentido de la Historia como ya hiciera con la Naturaleza en la segunda parte de la *Crítica del Juicio*. El progreso en la Historia es una hipótesis; Kant nunca sostendrá que es un hecho comprobado e irrefutable, pero lo defenderá con ardor porque considera que esta creencia es un deber moral.

En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, concreta que las acciones humanas están determinadas como los sucesos naturales. La “insociable sociabilidad” de los hombres implica que, al perseguir cada cual su propia intención, a menudo en contra de los otros, sigue la intención de la Naturaleza, que le es desconocida. Kant hace una encendida defensa del conflicto como generador de avance en línea con la ironía que contiene el título de *Sobre la paz perpetua*. El desarrollo de todas las disposiciones naturales sólo culmina en la especie, no en el individuo.

En “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, apunta a “un hecho de nuestro tiempo que prueba esa tendencia moral del género humano”: la Revolución Francesa y la manera de pensar por parte de los espectadores, que no sólo permite esperar el progreso moral sino que concluye que ya lo entraña.

Arendt empieza a escribir sobre el progreso en los años 40, durante la Segunda Guerra Mundial y cuando ésta ya ha acabado y lo hace la mayor parte del tiempo cuando ya se tiene conocimiento completo sobre el Holocausto. En este primer momento, analiza el desarrollo del concepto a lo largo de los siglos XIX y XX como catalizador y sustento del totalitarismo. En el siglo XIX, ya sitúa cierto sentimiento de que el progreso sin fin está limitado por la condición humana y por los límites del propio planeta, pero se trata de planteamientos minoritarios frente a la concepción dominante de que el hombre puede ser lo que quiera ser y del “todo es posible”. En

ese momento, señala que se cambia la inseguridad del pensamiento filosófico por la explicación total de una ideología<sup>795</sup>.

Hasta aquí, Arendt realiza un análisis del progreso centrado en criterios históricos y sociológicos, en concreto, del progreso técnico, científico y económico. A partir de *La condición humana*, realizará un análisis más filosófico del concepto y reflexionará sobre la relación entre el progreso técnico y científico y el moral.

Arendt advierte de los riesgos de una visión teleológica de la Historia y en las *Conferencias...* se centra en el progreso como tema kantiano que no puede compartir, aunque sí haga suyos planteamientos kantianos sobre el Juicio. Arendt cree que el progreso mismo, concepto predominante en el siglo XVIII, es para Kant una noción bastante melancólica e insiste en la tristeza que atañe a la existencia individual<sup>796</sup>. Y apostilla que “en la actualidad sabemos que se puede datar la idea de progreso y también sabemos que los hombres han actuado siempre incluso antes de que apareciese tal idea”. Parecería que Arendt sitúa aquí la creencia en el progreso como una cuestión sujeta al gusto de la época, lo que contrapone la creencia de la Ilustración al descreimiento del siglo XX<sup>797</sup>.

Arendt apunta que la misma idea del progreso kantiana e ilustrada contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre<sup>798</sup>, a diferencia del placer desinteresado que experimenta el espectador histórico. Si nos adherimos a la idea de un progreso de la humanidad y subordinamos lo particular (el acontecimiento) a lo universal (el curso de la Historia), renunciamos a la dignidad que procede de juzgar lo particular en sí mismo<sup>799</sup>. En suma, para Arendt, la idea del progreso es incompatible con la de la dignidad del hombre, que cree que el propio Kant contradijo, ya que significa que la Historia no tiene fin, cuando ella considera que debe existir un lugar en el que cada hombre pueda situarse y mirar atrás con la mirada del historiador. Todo esto, sin

---

<sup>795</sup> *Los orígenes del totalitarismo*: Arendt (2010b), 629.

<sup>796</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 23-5.

<sup>797</sup> *Entre el pasado y el futuro*: Arendt (2016), 96-7.

<sup>798</sup> *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*: Arendt (2012), 142.

<sup>799</sup> Beiner (2012), 223-6.

olvidar la paradoja de que una de las razones de la influencia de Kant en Arendt es que encuentra en Kant una expresión única de lo trágico asociado al Juicio<sup>800</sup>, preocupación que no está presente en otros ilustrados.

La teoría del progreso de Kant es consecuencia del concepto de finalidad que desarrolla en la *Crítica del Juicio* y que despliega sus efectos en sus escritos sobre Historia y de su filosofía moral, ya que la creencia en el progreso es para Kant una obligación moral. Hannah Arendt parte de la *Crítica del Juicio* y del Juicio en Kant para pergeñar sus reflexiones sobre la política, pero se separará radicalmente de Kant en su concepción de progreso. A pesar de que la existencia de progreso es la consecuencia lógica de los planteamientos kantianos y de que Arendt también se adhiere a una de las conclusiones más personales de Kant, que el Juicio produce una melancolía difícil de reconducir, cuya solución encuentra Kant en el progreso, la pensadora considerará que con el progreso Kant ataca la dignidad del hombre y propondrá una teoría alternativa que resalta el consuelo que proporciona el Juicio en la Historia, que permite encarar con esperanza el futuro. Sin embargo, creemos que las diferencias no son de la envergadura que señala Arendt, dado que ambos confieren al Juicio un carácter taumatúrgico y ensalzan la dignidad del espectador que juzga la Historia.

El entusiasmo de los espectadores, que para Kant es la última prueba de la existencia del progreso moral, es para Arendt un elemento que sustenta su teoría del Juicio en la que no cabe el progreso de la especie sino la dignidad del juicio de cada individuo. La dimensión intersubjetiva que desarrolla Kant y que le permite afirmar que hay progreso moral se sitúa en la coincidencia de los espectadores. Un modo de pensar que es en sí mismo una prueba de ese progreso. Se trata de una actitud que podemos hermanar con un sentimiento apasionado de entusiasmo que hace participar al espectador de un suceso del cual, de hecho, no es propiamente partícipe. Para Arendt, este entusiasmo del espectador descansa en la dimensión intersubjetiva del Juicio y es la prueba del valor único e intransferible del juicio de cada hombre sobre la Historia, precisamente de su dignidad como individuo. Esta reflexión final sobre el

---

<sup>800</sup> Beiner (2012), 247-8.

progreso de Arendt es hija de su tiempo, pero creemos que depura los elementos de catástrofe muy ligados al siglo XX que están más presentes en Benjamin, Horkheimer y Adorno quizás porque la suya es una reflexión que parte de un análisis estrecho de la teoría de Kant más que de la concepción de progreso generalizada a partir del siglo XVII.



### 3. EL PROGRESO EN LA HISTORIA: ALGUNAS TEORÍAS

#### 3.1. Recorrido por la historia del progreso

A continuación, vamos a analizar algunas de las teorías sobre el progreso que se han planteado para situar las aportaciones de Kant y Arendt al respecto. Una de las obras clásicas sobre este tema es *La idea del progreso* de John Bury, publicada en 1920, que realiza un amplio recorrido por la historia de este concepto y bebe más de fuentes francesas que alemanas. Bury, como Collingwood, defiende que el progreso se mueve en el terreno de las creencias y que es una hipótesis que puede ser cierta o no. Y que aunque pudo tratarse en la antigüedad, no encontró su clima intelectual hasta el siglo XVI<sup>801</sup>.

Bury escribe poco después de que acabara la Primera Guerra Mundial, en un momento en el que, a pesar de la devastación de la contienda, el progreso está rodeado de connotaciones positivas. De hecho, Bury sólo señala como cambio en la idea de progreso producido por la Primera Guerra Mundial la ampliación de la regla de vida de Isócrates “Haz a los demás...” de la humanidad, a la que la extendieron los estoicos y los cristianos, a las generaciones futuras, idea que dice que se ha invocado constantemente en la reciente guerra para llamar a la lucha y al sacrificio. Es decir, la idea de progreso crea una responsabilidad moral respecto de las generaciones futuras. Eso sí, señala, con la Guerra, “es probable que muchos de los que hace seis años habrían considerado como semi-fantástica la idea de la repentina decadencia y muerte de nuestra civilización occidental, como resultado no de la acción de fuerzas cósmicas, sino por la dinámica de su propio desarrollo, hoy se sientan mucho menos seguros de su opinión”<sup>802</sup>. Parece que las teorías contrarias al progreso no empezarán a aparecer en el campo de la Filosofía hasta los años 30, espoleadas por el fascismo y, en gran parte, defendidas por pensadores judíos alemanes, con la importante salvedad de Spengler. Hasta ese momento, la crítica al progreso y a la técnica la han liderado sobre todo novelistas británicos (H. G. Wells, seguido más adelante de Aldous Huxley o

---

<sup>801</sup> Bury (1971), 9-18.

<sup>802</sup> Bury (1971), 12.



George Orwell) y rusos (Yevgueny Zamiatin), que crean distopías sobre los horrores que producen la Revolución Industrial, la técnica y el capitalismo.

Volviendo al concepto de progreso en la Historia, Bury señala que los griegos observaron que los hombres habían progresado desde un estado salvaje pero no dieron con la idea de progreso, lo que atribuye a que la parte de la Historia que les era conocida no se extendía demasiado hacia el pasado y no se había registrado una serie de descubrimientos que pudiera sugerir un aumento indefinido del saber. Aunque analizaron los problemas del universo, desarrollaron la geometría y construyeron buques, su ciencia hizo poco por transformar las condiciones de vida o por abrir nuevas perspectivas hacia el futuro, con lo que mantuvieron una profunda veneración por la antigüedad frente al declive vigente que Bury cree connatural a la humanidad. Los griegos transmitieron a los romanos su teoría de los ciclos universales y de un orden fijo, que carecen de fin y que suponen una repetición infinita. Bury cita a Virgilio, que en la *Égloga Cuarta* habla de la vuelta de la Edad de Oro, o a Marco Aurelio, que en las *Meditaciones* escribe sobre el tiempo infinito, las periódicas destrucciones y renacimientos del universo y piensa que nuestra posteridad no verá nada nuevo y que nuestros antepasados no vieron nada más grande que lo que nosotros estamos viendo<sup>803</sup>. Bury apunta que curiosamente esta teoría fue revivida por Nietzsche, que confesó que le costó superar el sentimiento de pesimismo que la doctrina le producía<sup>804</sup>.

Sin embargo, señala Bury, un filósofo estoico, Séneca, sí que vio claramente que se podía esperar un aumento de saber en el futuro, que aclararía muchos problemas que entonces estaban oscuros. Pero entiende que esto no quiere decir que Séneca tuviera idea de una doctrina del progreso y que los principios de su filosofía y su visión pesimista de los asuntos humanos –creía en una degradación y corrupción de

---

<sup>803</sup> Bury (1971), 23.

<sup>804</sup> Bury (1971), 315.

la raza- excluían una doctrina semejante, aunque sí creía en el progreso del saber, puramente científico<sup>805</sup>.

Bury apunta que los epicúreos sí que podían haber desarrollado una teoría del progreso. Rechazaban la idea de la Edad de Oro y defendían que los hombres han alcanzado laboriosamente el estado de civilización, pero no esperaban un continuo progreso y consideraban que llegaría un momento en el que el universo se convertiría en ruinas<sup>806</sup>.

Jacques Maritain situará en el cristianismo el momento en el que se abandona el concepto de Historia circular, cíclico, de eterno retorno, por el de una Historia en una dirección, que actúa en una dirección, con un tiempo lineal<sup>807</sup>.

La idea de progreso, resume Bury, era incompatible con la visión del mundo de la Edad Media, cuando el propósito de la Historia era asegurar la felicidad de unos pocos en la otra vida. Aunque la creencia en la Providencia convivirá más tarde con la del progreso, en este momento no son compatibles porque la Providencia lo invade todo. Además, la doctrina del pecado original suponía un obstáculo insuperable para la mejora moral del género humano. Pero en la época medieval surgen dos ideas de gran trascendencia, reseña Bury: a pesar de que se mantiene la creencia en la degeneración, se abandona la teoría cíclica griega y emerge la concepción de la unidad del género humano, heredera del ecumenismo griego<sup>808</sup>. En la Edad Media, sobresale Roger Bacon, de quien Bury dice que su verdadero fin era la reforma de la educación superior y que, con Séneca, cree que la adquisición de saber es gradual, lo que no significa que alumbrara una teoría del progreso<sup>809</sup>.

---

<sup>805</sup> Bury (1971), 24-5.

<sup>806</sup> Bury (1971), 25-6.

<sup>807</sup> Maritain (1962), 18.

<sup>808</sup> Bury (1971), 30-2.

<sup>809</sup> Bury (1971), 33-7.

Maquiavelo sigue la concepción antigua de los ciclos y repetición de la Historia, apunta Bury, que oscila entre estados de declive y de ascensión, combinada con la creencia de que el hombre ha degenerado<sup>810</sup>.

Bury sostiene que a lo largo del siglo XVI, y frente a la veneración que se le tributaba en la Edad Media, los hombres comenzaron a rebelarse contra la tiranía de la Antigüedad, sobre todo, de las aportaciones de los clásicos a la ciencia, proceso que culminará en el XVII. Paradójicamente, el Renacimiento, que reivindica al hombre como dueño de su destino, se apoya en el estudio de los clásicos. Pero ya se está preparando el terreno para que germine la idea de progreso<sup>811</sup>.

Cuarenta años después de la muerte de Maquiavelo, Jean Bodin se queda en el umbral de la idea de progreso. Refuta la división de la Historia en cuatro periodos que los medievales tomaron de las profecías de Daniel –babilónico, persa, macedónico y romano- y sugiere una en tres grandes periodos –el de los pueblos del Sudeste, el de los pueblos medios (mediterráneos) y el de los pueblos del Norte, que caracteriza según la psicología de cada grupo racial- y que Bury señala que anticipa la síntesis de Hegel. Bodin rechaza la teoría de la degeneración, señala que su época es igual o mejor que la Antigüedad y desarrolla un concepto de solidaridad entre los pueblos, ideas semejantes a las de Louis Le Roy<sup>812</sup>.

A continuación, Bury subraya cómo Francis Bacon esclareció las ideas progresistas que inspiraron el pensamiento científico del último periodo del Renacimiento y es el primero para el que el fin del conocimiento es la utilidad, mejorar la vida humana, acrecentar la felicidad de los hombres. Apunta que quizás lo que más le impresionó, como a Bodin, fueron la navegación y exploración de tierras desconocidas. El lema personal de Bacon, además, era *plus ultra* en contra del antiguo *non ultra*<sup>813</sup>. El tema del *plus ultra* dará título a un libro de Glanville: *'Plus Ultra' o el progreso y el avance del saber desde los tiempos de Aristóteles*. Sin embargo, Bury cree

---

<sup>810</sup> Bury (1971), 38-40.

<sup>811</sup> Bury (1971), 40-2.

<sup>812</sup> Bury (1971), 43-53.

<sup>813</sup> Bury (1971), 54-8.

que Bacon prepara el camino, pero todavía no llega a constituir una teoría del progreso por su creencia en que su tiempo era la vejez de la humanidad<sup>814</sup>.

El siglo XVII, constata Bury, se centra en torno a la figura de Descartes y su riguroso método analítico, que constituía una declaración de independencia del hombre. Rompe radicalmente con el pasado y cree en un futuro progreso del saber. Todos los hombres son uno que va incrementando su conocimiento que, eso sí, ahora ha llegado a la vejez<sup>815</sup>. Malebranche defenderá que éste es el mejor de los mundos que podía formarse con los medios que lo han hecho, teoría optimista que encontrará su exponente más hábil años después en Leibniz, con lo que las antiguas teorías de la degeneración son abandonadas definitivamente<sup>816</sup>.

Las primeras afirmaciones claras de una doctrina del progreso en el conocimiento fueron provocadas por la controversia en torno a los antiguos y los modernos, constata Bury<sup>817</sup>. Así, Fontenelle sostiene que tenemos que esperar que la posteridad nos aventaje del mismo modo que nosotros aventajamos a los antiguos, mejorando el método y acumulando experiencias, proceso interminable. El paso que da Fontenelle frente a Bodin, Bacon o Descartes es incluir en la teoría del progreso del conocimiento un futuro indefinido, a lo que añade su concepción de que es algo necesario y seguro sin importar los individuos particulares, el azar o la Providencia<sup>818</sup>.

Será el Abbé de Saint Pierre quien amplíe la concepción del progreso hacia la perfección social, señala Bury. No fue el primero en plantear un proyecto hacia la paz perpetua, que ya había propuesto Emeric Cruce, y en su caso se basaba en que todos los soberanos mantuvieran el *statu quo*, pero Saint Pierre tenía, señala Bury, una visión general del mundo fundada sobre una concepción del progreso de la civilización hacia una meta de felicidad humana. Por primera vez, aparece definida en términos claros la visión de una larga vida progresiva que la humanidad tiene ante sí, con inmensos

---

<sup>814</sup> Bury (1971), 61.

<sup>815</sup> Bury (1971), 66-9.

<sup>816</sup> Bury (1971), 76-7.

<sup>817</sup> Bury (1971), 79.

<sup>818</sup> Bury (1971), 101-5.

periodos en perspectiva y futuros remotos. Cree que la humanidad se encuentra aún en su infancia, frente a las visiones anteriores de que está en su vejez o en su madurez<sup>819</sup>.

Montesquieu, prosigue Bury, no defiende la idea del progreso aunque se había educado en el ambiente en el que surge e intentó extender la teoría cartesiana a los hechos sociales y mantuvo que los fenómenos políticos, como los físicos, se hayan sujetos a leyes generales<sup>820</sup>. En Voltaire la idea de progreso está presente, aunque de forma moderada y, según Bury, con cierto cinismo. La premisa fundamental es que la razón universal, que es parte del hombre, subsiste pese a todos los que quieren atacarla<sup>821</sup>. El término *Filosofía de la Historia* es inventado por Voltaire, aunque con un significado distinto, apunta Bury. Aparece en 1765 para referirse a una disciplina crítica, secularizada y profana, en la que el hombre es el centro y no la Providencia, y que trata de explicar los acontecimientos pasados por medio de principios racionales con el fin de que "la luz" de la Razón elimine las supersticiones irracionales que había en la historia.

Turgot, por su parte, cree que hay un progreso constante aunque lento y, como Kant, que el desarrollo de las sociedades humanas no ha sido guiado por la Razón, que los hombres no han convertido la felicidad general en el fin de sus acciones de un modo consciente. Han sido conducidos por las pasiones y la ambición y nunca han sabido hacia qué meta se estaban moviendo. Si la Razón hubiese presidido, el progreso se habría detenido rápidamente. Todas las experiencias humanas son un mecanismo indispensable para el progreso. Estos argumentos, que entendemos que anteceden a los de Kant, a Bury le parecen "insostenibles". Turgot anticipó la ley de los tres estadios de Comte en la evolución intelectual: el estadio teológico, en el que los hombres no comprenden la conexión causal entre los fenómenos físicos y creen que han sido producidos por seres inteligentes; cuando se dan cuenta del absurdo de las fábulas de los dioses, y empiezan a expresar las causas de manera abstracta, sobre esencias y

---

<sup>819</sup> Bury (1971), 120-8.

<sup>820</sup> Bury (1971), 135.

<sup>821</sup> Bury (1971), 139.

facultades, en la etapa metafísica, y el estadio positivo, en que se verifican mediante la experiencia las observaciones matemáticas<sup>822</sup>.

El Barón d'Holbach defiende que la moralidad es igual para todos los hombres e impulsa la idea de que se puede moldear indefinidamente el carácter de los hombres mediante las leyes y las instituciones, otro importante hito para el desarrollo de la idea de progreso, apunta Bury<sup>823</sup>.

En 1750, año en que Turgot trazó un esquema del progreso histórico, Rousseau mantuvo una teoría sobre el *regreso* histórico. Bury señala que su idea de que la civilización está viciada en su origen no es original, y que había sido planteado por Mandeville en Inglaterra. La idea de igualdad, explica Bury, es compatible con la de progreso y se asoció rápidamente a ella, pero al principio ambas aparecieron como antagonistas. Rousseau no toleraba la desigualdad existente, y el *Contrato social* le impide caer en el pesimismo<sup>824</sup>. Chastellux apuntará que debemos considerarnos mucho más felices que los antiguos, confianza que asombra a Bury, quien recuerda que el primero en decir que estas comparaciones no son posibles fue Comte<sup>825</sup>.

Empiezan a surgir ficciones proféticas, como *El año 2440*, de Sébastien Mercier, y *El año 2000*, de Restif de la Bretonne<sup>826</sup>. A continuación, Condorcet da alas a las ideas sobre el progreso de Turgot. Insiste en la indisoluble unión entre el progreso intelectual y el de la libertad. El avance hacia la perfección no tiene más límite que la duración del planeta<sup>827</sup>.

Bury considera que la mejor obra que se produjo en Inglaterra en el siglo XVIII sobre problemas sociales fue *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith.

---

<sup>822</sup> Bury (1971), 144-7.

<sup>823</sup> Bury (1971), 155.

<sup>824</sup> Bury (1971), 169-170.

<sup>825</sup> Bury (1971), 176.

<sup>826</sup> Bury (1971), 182.

<sup>827</sup> Bury (1971), 193.

Es mucho más que un tratado de principios económicos; contiene una historia del gradual progreso económico de la humanidad y sugiere la posibilidad de un aumento indefinido de la riqueza y el bienestar. [...] Sus enseñanzas de que el libre comercio entre todos los pueblos del mundo, no obstaculizado por las políticas gubernamentales, contribuía a la obtención de las mayores ventajas para cada individuo representaban un ideal de “solidaridad” económica del género humano, que es uno de los elementos del ideal del progreso<sup>828</sup>.

Se trata de los inicios del liberalismo, que hoy sigue vinculado a la idea de progreso. Las teorías empiezan a diferenciarse en dos tipos: la de los idealistas constructivos y socialistas que creen que está a nuestro alcance, sistema simétrico en el que la autoridad del Estado es preponderante, el caso de Comte, y la de quienes consideran que el desarrollo no tiene fin<sup>829</sup>.

En Alemania, reseña Bury, antes que Kant había desarrollado sus teorías Leibniz, cuyo optimismo cósmico proporcionaba una base para la idea de progreso, pero el tema quedó olvidado. Sólo al final de la Ilustración aparecerá con fuerza. Wolf recoge las ideas de Leibniz, pero las modifica. Leibniz considera que la suma de fuerzas motoras del mundo físico es constante, pero sus discípulos dedujeron que la suma de moralidad en el mundo ético es también constante, lo que eliminaba la posibilidad de un progreso moral. Mendelssohn, vulgarizador de la filosofía de Wolf, cree, al contrario de Kant, que “el progreso sólo existe para los individuos” y que el que la totalidad de la Humanidad progrese siempre no parece designio de la Providencia. En 1765, recoge Bury, la publicación de los *Nouveaux Essais* llevó a algunos pensadores de nuevo a Leibniz, mientras la filosofía francesa empezaba a penetrar en Alemania. Bury ve una reacción contra Wolf y su escuela estética en *Una Filosofía de la Historia para el cultivo intelectual de la Humanidad*, de Herder (1774). Mantiene que hay un desarrollo continuo y que unos pueblos cogen el testigo de otros. En 1780, Lessing publica *La educación del género humano*, que sostiene que la Historia puede explicarse como la educación de los hombres por una serie progresiva de religiones, serie aún no acabada, con lo que acepta la idea de progreso pero mantiene un ideal. En 1784, llega

---

<sup>828</sup> Bury (1971), 201.

<sup>829</sup> Bury (1971), 213-4.

*Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad* de Herder, que defiende que la divinidad crea el mundo pero nunca interfiere, los acontecimientos están conectados entre sí y la continuidad nunca se rompe. Introduce un fuerte determinismo: lo que ocurre en un momento determinado sólo puede ocurrir entonces y no puede ocurrir ninguna otra cosa. El hombre no puede guiar su propio destino, sus acciones y su suerte están determinadas por la naturaleza de las cosas. Herder cree que el bien se desarrolla progresivamente, lo que supone una doctrina del progreso, pero se opone a la hipótesis de un estado final único perfecto, pues implicaría que las generaciones precedentes existieron sólo para servir a las últimas y cree que el hombre puede realizar su felicidad en cualquier estadio de la civilización. El proceso que concibe es una sucesión de curvas desiguales e ininterrumpidas según representen a un pueblo u otro, pero no hay una ley general que controle el curso total de la humanidad. Bury considera que trató de hacer en el campo de los fenómenos humanos lo que Leibniz hizo con el cosmos en su *Teodicea* y abrió paso a las filosofías racionalistas de la Historia<sup>830</sup>.

Kant, subraya Bury, trata el problema suscitado por la historia de la civilización de una forma nueva en *Idea para una Historia universal en clave cosmopolita* (1784). Parte del principio de ley invariable, que apoya la estadística, en los acontecimientos en la vida de los hombres. También se observa una corriente de regularidad en la especie humana. Defiende que las naciones y los individuos, al perseguir sus propios y contradictorios propósitos, promueven inconscientemente el proceso. El problema que se plantea al filósofo es descubrir un sentido en la insensata corriente de acciones humanas. Bury cree que el uso que Kant hace a continuación de las causas finales sin justificar supone un defecto en su obra, mediante la presunción injustificada de que la Naturaleza no hace nada en vano. Las predisposiciones humanas al uso de la Razón están destinadas a desarrollarse totalmente, pero no por el individuo, sino por la especie. Los medios que emplea la Naturaleza para desarrollar estas tendencias son el antagonismo, la ambición, la avaricia; sin ellos, el propósito final de realizar por completo la naturaleza del hombre no se podría llevar a cabo. Así contesta Kant a

---

<sup>830</sup> Bury (1971), 217-9.



Rousseau, remacha Bury. Kant propone como meta política la construcción de una confederación de Estados. Aunque señala que los cambios políticos se producen de entrada casi siempre merced a la guerra, considera que esta sociedad universal irá desplegándose<sup>831</sup>.

Bury destaca que su teoría ética es el fundamento de sus especulaciones sobre el progreso, progreso que entiende como moral, y que en pocos momentos se refiere al técnico o científico. Para él, la moralidad es una obligación absoluta fundada en la Razón. Pero Kant no mantiene que ya que nuestra razón moral debe aceptar esa meta hipotética, la civilización se está dirigiendo realmente hacia ella. La civilización es un fenómeno que sólo conocemos a través de la experiencia, recuerda Bury. Lo que sostiene es que hay determinados indicadores de progreso, como el crecimiento de la libertad civil y religiosa en su tiempo. Hasta aquí, apunta Bury, su argumentación coincide con la de los teóricos franceses. Pero continúa aplicando su teoría de las causas finales y encuentra un propósito en el desarrollo de la humanidad, presunciones que se mantienen como hipótesis, no como dogma. Para Bury, lo que le impidió proponer una teoría del progreso con tanto entusiasmo y confianza como Condorcet fue su conocimiento de que no se puede afirmar nada de modo absoluto sobre el curso de la civilización hasta que no se hayan descubierto las leyes de su evolución, de que es un campo abierto a la investigación científica. Expresa que estas leyes no son todavía conocidas y sugiere que algún genio futuro quizás podrá lograr en este campo lo que Kepler y Newton en la física celeste. Esto es precisamente lo que los pensadores franceses del XIX intentaron hacer, advierte Bury. En *Sobre la paz perpetua*, Bury ve la influencia de Rousseau y del Abbé de Saint Pierre y cree que Kant analizó estos temas, que puso al servicio de su teoría ética personal, por el influjo del pensamiento francés<sup>832</sup>.

Una de las grandes diferencias entre el pensamiento de Kant y el de los filósofos franceses es que estos son eudaimonistas, para ellos, la felicidad es la meta,

---

<sup>831</sup> Bury (1971), 219-223.

<sup>832</sup> Bury (1971), 223-4.

mientras que Kant es un resuelto adversario del eudaimonismo, que cree que conduce a una desvalorización de la vida, aunque en este punto Bury resalta el pesimismo de Kant, que llevará a Schopenhauer, por ejemplo, a concluir que éste es el peor de los mundos posibles<sup>833</sup>.

Mientras que para Kant sus escritos sobre el desarrollo histórico son un apéndice a su filosofía, para sus sucesores son parte fundamental de sus respectivos sistemas, apunta Bury. En Fichte y en Hegel, el desarrollo progresivo se deducía en línea directa de sus principios. El proceso del universo para Fichte tiende hacia la total realización de la libertad, que es su fin y su meta, aunque es una meta que siempre retrocede. Nunca puede ser alcanzada, ya que significaría la supresión total de la Naturaleza. En el caso del mundo, se convierte así en el reino de la Razón. Bury reseña que Fichte humaniza la moral frente a la moral más individualista cristiana y de Kant. El verdadero motivo no es la salvación individual sino el progreso de la humanidad<sup>834</sup>.

Por su parte, Hegel deduce las fases de la Historia a priori. Concibe la causa final del mundo como una conciencia de la idea de su propia libertad, término que equivale a autoconciencia, y Hegel define la historia universal como la descripción del proceso por el que el Espíritu, que va pasando de una nación a otra, o Dios llegan a tomar conciencia de su propio significado. Identifica la Historia con la historia política, el desarrollo del Estado. Ignora las edades prehistóricas y sitúa el comienzo del desarrollo en la civilización china, ya totalmente realizada. En Oriente, triunfa el despotismo; en Grecia y Roma, algunos son libres, y florecen la democracia y la aristocracia, y en el mundo moderno, todos los son y rige la monarquía. Se trata de la niñez, juventud (Grecia) y vejez encarnada por el mundo germánico, que encarna el espíritu moderno y el final de la Historia. En él, Dios realiza absolutamente su libertad. Así, la diferencia más importante entre Fichte y Hegel es que éste cree que el desarrollo acaba en la meta, que ya ha sido alcanzada. Es un sistema cerrado: la Historia ha sido progresiva pero ya no hay lugar para un avance futuro. Bury subraya

---

<sup>833</sup> Bury (1971), 219-226.

<sup>834</sup> Bury (1971), 226-8.

que su sistema es inhumano, la felicidad o desgracia de los individuos es completamente indiferente para el Absoluto que, para realizarse a lo largo del tiempo, sacrifica brutalmente a los seres humanos. El Espíritu de la filosofía hegeliana es así un antagonista del progreso como doctrina práctica<sup>835</sup>.

Si entramos a analizar la concepción del progreso de Hegel con más detenimiento, cabe señalar que ésta forma, junto con la noción de cambio y la de Razón, el conjunto de categorías de la conciencia histórica. Hegel parte del cambio perpetuo al que se hallan sometidos individuos, pueblos y Estados. Un análisis superficial da la impresión de que “avanzamos entre ruinas”, “todo parece llamado a la desaparición, nada permanece”<sup>836</sup>. La Historia aparece como “el ara ante el cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos”<sup>837</sup>. Este cambio no es sólo muerte, sino también renacimiento. “El Espíritu reaparece no sólo rejuvenecido sino también más fuerte [...] Supone una purificación, una transformación de sí mismo”<sup>838</sup>. Así, cambio, progreso y Razón son las categorías de una conciencia histórica cuyo despliegue en el tiempo constituye la Historia universal, que se justifica a partir de una Filosofía de la Historia concebida como teodicea, ya que nos reconcilia con lo negativo mediante la comprensión del lugar que el mal ocupa en la economía global en un universo regido por el poder absoluto de la Razón.

Bury también recoge a Schelling, quien elaboró una idea filosófica de la evolución orgánica y que influyó en un autor que Bury califica de menos conocido, aunque en España tuvo gran influencia: Krause<sup>839</sup>.

Bury concluye que estos filósofos ayudaron a difundir la idea de una finalidad creciente en la Historia. Cree que San Agustín o Bossuet podrían haber hablado también de una finalidad creciente, pero la finalidad de sus especulaciones se sometía

---

<sup>835</sup> Bury (1971), 229-231.

<sup>836</sup> Hegel (1987), 103.

<sup>837</sup> Hegel (1987), 145.

<sup>838</sup> Hegel (1987), 104.

<sup>839</sup> Bury (1971), 231.

a la existencia de una vida futura, mientras que la de los idealistas alemanes podía ser alcanzada en la Tierra y no requería una teoría sobre la inmortalidad personal. La idea de progreso, en cambio, no interesó a Goethe, a pesar de que el desarrollo biológico era una de sus preocupaciones constantes, apunta Bury<sup>840</sup>.

A la percepción de fracaso de la Revolución Francesa, prosigue Bury, siguió una reacción contra las teorías filosóficas de sus líderes por parte de pensadores que se vuelven hacia el catolicismo como Chateaubriand o De Maistre<sup>841</sup>. Sin embargo, la idea de progreso persiste y la influencia de los pensadores alemanes aumenta de la mano de Madame de Staël. Michelet tradujo, con un siglo de retraso, la *Scienza nuova* de Vico, obra, según Bury, adelantada a su tiempo y fácilmente adaptable a la teoría del progreso concebido como un movimiento en espiral. Su idea fundamental es que la explicación de la historia de las sociedades se encuentra en el espíritu humano<sup>842</sup>.

La idea de progreso entra en una nueva fase con los pensadores franceses que intentaron desarrollar las reglas del movimiento de la civilización como había retado Kant. No lo consiguieron, pero fundaron la Sociología, refrenda Bury. Saint-Simon, heredero de Condorcet, corrige la incompreensión de éste sobre la importancia social de la religión y eleva hasta el dogmatismo la idea de su maestro del valor de la Historia para prever el futuro. La “ley” que indujo era que las épocas de organización o construcción y las de crítica o revolución se suceden alternativamente<sup>843</sup>.

August Comte debe mucho a Saint-Simon y toma la teoría de los tres estados de Turgot como ya vimos. Cree que la historia del hombre puede explicarse desde las ideas, las opiniones del hombre que la dirige. Comte falla en sus previsiones de que no habría más guerras, subraya Bury en 1920. También cree en una sociedad futura más

---

<sup>840</sup> Bury (1971), 232-3.

<sup>841</sup> Bury (1971), 235.

<sup>842</sup> Bury (1971), 241-4.

<sup>843</sup> Bury (1971), 255-6.

allá de la cual no hay movimiento posible regida por un régimen autoritario y rechaza la idea de un progreso indefinido<sup>844</sup>.

M. A. Javary publicó en 1850 *De l'idée du progrès*, libro que reconoce explícitamente, como subrayó Arendt, que el progreso era la idea característica de la época. Bury señala que una vaga confianza en el progreso había ayudado a la Revolución Francesa, pero que fue definitivamente defendida durante la revolución de 1848. Proudhon definió el progreso como el ferrocarril de la libertad, lo que daba alas a sus teorías de emancipación social que se veían con preocupación desde la Iglesia católica, señala Bury<sup>845</sup>.

Respecto a la historia de la idea de progreso, Bury detalla que a su juicio su primer periodo se extiende hasta la Revolución Francesa, en el que fue utilizada incidentalmente: se daba por sentada y no era examinada a fondo; en el segundo, que sitúa hasta 1860, se intuye su inmensa significación y se estudia en pos de una ley general. La idea es familiar, pero no se acepta como una verdad obvia, y en el tercero, la noción de desarrollo biológico, hasta entonces defectuosa, encuentra apoyo en *El origen de las especies* de Darwin (1859), que desmiente definitivamente el dogma de la inmutabilidad de las especies, segunda degradación del hombre tras la aceptación del heliocentrismo. La prolongación más hábil y más influyente del argumento de la evolución hacia el progreso fue la de Spencer. Asume una causa final y argumenta que el propósito último de la creación es la producción de la mayor cantidad de felicidad. La doctrina de la perfectibilidad de Spencer descansa sobre una base distinta a la del siglo XVIII. No la deduce de una psicología abstracta que mantiene la plasticidad de la naturaleza humana en manos del legislador y educador sino que defiende que la naturaleza humana está sujeta a leyes generales de cambio y que el proceso se dirige hacia una armonía última. Hacia 1870 y 1880, la idea del progreso se convirtió en un artículo de fe. Se ha producido gran cantidad de literatura al respecto, pero, advierte

---

<sup>844</sup> Bury (1971), 261-280.

<sup>845</sup> Bury (1971), 281-9.

Bury, la ley que Kant propuso como tarea no ha sido descubierta todavía. La idea, concluye Bury, la han propagado los racionalistas<sup>846</sup>.

### 3.2. Críticas al progreso de principios del siglo XX: Spengler y García Morente.

Uno de los libros que más repercusión tuvo a principios del siglo XX es *La decadencia de Occidente*, de Oswald Spengler. A nuestro juicio, se encuentran huellas de esta obra en Arendt, a pesar de que la pensadora alemana alude a ella explícitamente en contadas ocasiones y de forma peyorativa. Así, en una de estas citas le retira a Spengler uno de los logros que se le aplaudieron en vida –y que le atribuirá Adorno y que él mismo se adjudicaba-, el haberse adelantado a su tiempo. “Los profetas de la desdicha, los pesimistas históricos de finales del XIX y principios del XX de Burckhardt a Spengler, quedaron fuera de la circulación por la realidad de catástrofes cuya magnitud y horror nunca nadie nunca anticipó”<sup>847</sup>. Sí que cree Arendt, en cambio, que otros acertaron en determinados asuntos, como Kant cuando auguró que se desmoronaría el equilibrio de poder.

Para Ortega, influyó en el éxito y en la difusión del libro de Spengler que el primer tomo se publicara en julio de 1918. Alemania derrotada sentía una transitoria depresión y el título del libro le daba una especie de consagración ideológica, aunque cree que es una obra que formula pensamientos que latían en el seno de la época<sup>848</sup>.

Spengler explica que el libro estaba ya terminado en su primera redacción cuando estalló la Gran Guerra. “El título, decidido desde 1912, designa con estricta terminología, y correspondiendo a la decadencia u ocaso de la “Antigüedad”, una fase de la historia universal que comprende varios siglos y en cuyos comienzos nos encontramos al presente”<sup>849</sup>. A continuación, el autor realiza una declaración de

---

<sup>846</sup> Bury (1971), 299-314.

<sup>847</sup> *Eichmann en Jerusalén*: Arendt (2005), 396.

<sup>848</sup> Spengler (2011), 14.

<sup>849</sup> Spengler (2011), 23.

intenciones que entendemos que no gustaría a Arendt: “En este libro se acomete por primera vez un intento de predecir la Historia”<sup>850</sup>.

Pero Spengler, que se declara muy influido por Goethe y Nietzsche, tiene reproches para Kant que pueden acercarle a Arendt.

Yo distingo radicalmente según su forma, no según su sustancia, la impresión orgánica de la impresión mecánica que el mundo produce; el conjunto de las formas del conjunto de las leyes; la imagen y el símbolo, de la fórmula y el sistema; la realidad singular, de la posibilidad general; el fin que persigue la imaginación imaginando las cosas según un plan, y el que establece la experiencia en sus análisis prácticos; o, para declarar desde luego una contraposición muy importante y aún desconocida, el dominio del número *cronológico* y del número *matemático*<sup>851</sup>.

Aquí explica sus diferencias con el filósofo de Königsberg:

Kant cometió un error de trascendencia enorme, y que todavía no ha sido remediado, cuando puso al hombre interior y exterior en relación esquemática con los conceptos de espacio y tiempo, conceptos multívocos y, sobre todo, no invariables; lo que vino a enlazar de una manera errónea estos conceptos con la aritmética y la geometría. En lugar de esto quede aquí, al menos, enunciada la oposición mucho más honda entre el número matemático y el número cronológico. La aritmética y la geometría son *ambas* cálculos de espacio, y en sus más altas esferas no se distinguen una de otra. En cambio, el *cálculo del tiempo*, cuyo concepto el hombre ingenuo comprende clarísimamente por sentimiento, contesta a la pregunta ¿cuándo? y no a las preguntas ¿qué? o ¿cuánto?<sup>852</sup>

Prosigue Spengler con su crítica a Kant. Aunque cree que en su obra capital determinó las reglas formales del conocimiento, no tomó en consideración como objeto de la actividad intelectual más que a la *Naturaleza*. Ni él mismo ni otro

---

<sup>850</sup> Spengler (2011), 27.

<sup>851</sup> Spengler (2011), 31.

<sup>852</sup> Spengler (2011), 31.

pensador cayeron en la cuenta de esta limitación. El saber es para Kant saber matemático. Cuando habla de formas innatas de la intuición y de categorías del entendimiento, no piensa nunca en que concebimos los fenómenos históricos con otros medios. Y Schopenhauer que, de modo altamente significativo para Spengler conserva sólo la causalidad de las categorías kantianas, habla de la Historia con desprecio. Todavía no ha penetrado en nuestras fórmulas intelectuales la convicción de que, además de la necesidad que une la causa con el efecto -que llamaría *lógica del espacio*- hay en la vida otra necesidad: la necesidad orgánica *del sino -lógica del tiempo*-, que es un hecho de profunda certidumbre interior, un hecho que llena el pensamiento mitológico, religioso y artístico, un hecho que constituye el ser y núcleo de toda historia, en oposición a la Naturaleza, pero que es inaccesible para las formas del conocimiento analizadas en la *Crítica de la Razón Pura*. De esta forma, apunta Spengler, la Filosofía, como dice Galileo en su *Saggiatore*, está *scritta in lingua matematica* en el gran libro de la Naturaleza. Aún estamos aguardando, reflexiona el autor de *La decadencia de Occidente*, al filósofo que conteste a estas preguntas: ¿En qué lengua está escrita la Historia? ¿Cómo leerla?

Por lo tanto, añade Spengler, los hombres de la cultura europea occidental, con nuestro sentido histórico, somos la excepción y no la regla. La Historia universal es *nuestra* imagen del mundo, no la imagen de la “humanidad”. El indio y el antiguo no se representaban el mundo en su devenir. “Y cuando se extinga la civilización de Occidente, acaso no vuelva a existir otra cultura y, por lo tanto, otro tipo humano, para quien la “historia universal” sea una forma tan enérgica en la conciencia vigilante”. Así, “por lo visto, la soberbia de los europeos occidentales exige que se considere su propia aparición como una especie de final”<sup>853</sup>, señala. Spengler apunta que en lo relativo a la finitud de los organismos, todo el mundo posee con absoluta certeza el sentimiento de un *límite*, que es idéntico al sentimiento de las formas orgánicas. Pero cuando se trata de la historia de las grandes formas humanas, dice, “domina un optimismo ilimitadamente trivial respecto al futuro”.

---

<sup>853</sup> Spengler (2011), 49.



Entonces enmudece toda experiencia histórica y orgánica y cada cual acierta a descubrir en el presente, cualquiera que sea, los síntomas e iniciaciones de un magnífico “progreso” lineal, no porque lo demuestre la ciencia, sino porque así lo desea él. Entonces se cuenta con posibilidades ilimitadas -nunca en un término natural-, y partiendo de la situación del momento, se bosqueja una ingenua construcción de lo que ha de seguir. Pero la humanidad no tiene un fin, una idea, un plan; como no tiene fin ni plan la especie de las mariposas o de las orquídeas. “Humanidad” es un concepto zoológico o una palabra vana<sup>854</sup>.

Spengler enuncia una de las tesis del ensayo: apunta que cuando Platón habla de la humanidad, se refiere a los helenos, en oposición a los bárbaros. “Pero cuando Kant filosofa sobre ideales éticos, por ejemplo, afirma la validez de sus proposiciones para los hombres de todas clases y tiempos [...]. Y, sin embargo, las formas del pensar que él determina como necesarias son las formas del pensar occidental exclusivamente”<sup>855</sup>.

Spengler ya distingue la corriente de quienes creen en el progreso, donde sitúa a las profesiones liberales, y quienes no, filósofos y artistas: “Los unos, hombres de vida pública, economistas, políticos, juristas, encuentran que la “humanidad actual” se halla en lúcido progreso; la valoran altamente y con ello miden todo lo anterior [...]. Los otros, en cambio, artistas, poetas, filólogos y filósofos, no se sienten a gusto en el presente, buscan en el pasado un punto de referencia absoluto, desde el cual condenan el hoy con igual dogmatismo”<sup>856</sup>.

A juicio de Spengler, en esta oposición se encuentran las dos almas de Fausto. El peligro de la una es la “superficialidad inteligente”<sup>857</sup>. De todo lo que fue la cultura antigua no quedan sino “hechos” sociales, económicos, jurídicos, políticos, filológicos. Los otros, en cambio, apunta, “románticos rezagados”, sucumben al peligro de toda ideología. Pero ninguno de los dos grupos llegó a la altura desde la cual esta oposición se disipa. Y, sin embargo, Spengler cree que hubiera sido posible llegar a ella. “Es ésta

---

<sup>854</sup> Spengler (2011), 50-1.

<sup>855</sup> Spengler (2011), 53.

<sup>856</sup> Spengler (2011), 59.

<sup>857</sup> Spengler (2011), 60.

la venganza, que toma el principio de causalidad por haber sido trasladado ilícitamente de la física a la Historia. Se estableció un pragmatismo superficial, copia de la concepción física del mundo, que lejos de esclarecer, confunde el lenguaje de las formas históricas, distinto totalmente del de la Naturaleza”<sup>858</sup>.

Es el imperialismo, según el concepto de Spengler, el símbolo típico de las postrimerías. Para Arendt, no de las postrimerías del mundo occidental, sino de la época. Spengler advierte del “gravísimo error que consiste en aplicar al cuadro del acontecer los principios de causalidad, ley, sistema; esto es, la estructura de la realidad mecánica”<sup>859</sup>.

Pero es que la tendencia fáustica también alcanza al propio número, según desarrolla Spengler: “Frente al número apolíneo, medible, la idea de un número que nace de una tendencia fáustica, apasionada, hacia el infinito”<sup>860</sup>. Así, el historiador alemán cree que “desaparece, pues, la posibilidad, admitida por Kant y otros pensadores, de someter el tiempo a una consideración gnoseológica, paralela a la del espacio. El espacio es un *concepto*. Pero la palabra *tiempo* indica algo inconcebible; es un símbolo sonoro; y quien le dé el trato científico de un concepto equivoca por completo su sentido”<sup>861</sup>.

Se refiere entonces Spengler al tiempo: “Creamos el tiempo como representación o concepto y mucho más tarde es cuando entrevemos que nosotros mismos, viendo, *somos el tiempo*”<sup>862</sup>. Platón y Goethe acogen humildemente el misterio; Aristóteles y Kant quieren desenmascararlo, aniquilarlo”<sup>863</sup>. En San Agustín ha hallado “la única característica respetuosa y profunda del tiempo: Si no me lo pregunta nadie, lo sé; pero si intento explicarlo, ya no lo sé”<sup>864</sup>, apunta Spengler.

---

<sup>858</sup> Spengler (2011), 61.

<sup>859</sup> Spengler (2011), 88.

<sup>860</sup> Spengler (2011), 143.

<sup>861</sup> Spengler (2011), 199.

<sup>862</sup> Spengler (2011), 200.

<sup>863</sup> Spengler (2011), 202.

<sup>864</sup> Spengler (2011), 203.

El historiador alemán cree que Kant se dejó engañar, que no hubiera debido separar las formas de la intuición de las del entendimiento, pues su concepto del espacio comprende a ambas. De esta forma, apunta que “si Kant hubiera concentrado más agudamente su pensamiento, en vez de hablar de dos formas de intuición, hubiera llamado al tiempo *forma de intuir* y al espacio *forma de lo intuido*”<sup>865</sup>.

A juicio de Spengler, “un arte fáustico no puede ser para todos”<sup>866</sup>. El historiador alemán señala que “el hombre fáustico siente que su alma realiza una evolución”<sup>867</sup>. De ahí el afán con el que el alma fáustica cultiva las ruinas.

Spengler vincula al hombre fáustico con la aparición del yo. Y al afán por descubrir. “Para los griegos, la Hélade fue siempre el trozo esencial de la superficie terrestre; en cambio, con el descubrimiento de América, el Occidente europeo se transforma en provincia de un conjunto gigantesco. A partir de este instante, la historia de la cultura occidental adquiere un carácter *planetario*”<sup>868</sup>.

Spengler añade que la cultura fáustica es cultura de la voluntad. Esto quiere decir que el alma fáustica posee una disposición eminentemente histórica. Los viajes, las cumbres, la velocidad, se desprenden del símbolo primario del alma fáustica, el espacio ilimitado. Como derivaciones de este símbolo supremo entiende Spengler “las formas puramente occidentales del mito psíquico: la *Voluntad*, la *fuerza*, la *acción*”<sup>869</sup>. El historiador alemán concluye que “para imponer al mundo la forma de su voluntad, al hombre fáustico se sacrifica a sí mismo”<sup>870</sup>.

Según Spengler, el fin de todo este drama, su desenlace, consiste en la “*la infecundidad del hombre civilizado*. [...] Se trata, ni más ni menos, de una propensión *metafísica* a la muerte. El último hombre de la gran urbe no quiere ya vivir. Se aparta

---

<sup>865</sup> Spengler (2011), 264.

<sup>866</sup> Spengler (2011), 356-7.

<sup>867</sup> Spengler (2011), 366.

<sup>868</sup> Spengler (2011), 407.

<sup>869</sup> Spengler (2011), 473.

<sup>870</sup> Spengler (2011), 514.

de la vida, no como individuo, pero sí como tipo, como masa”<sup>871</sup>. El germen del sentido de un fin de la Historia está en los judíos, pero es todavía un mundo mágico, constata el historiador alemán: “El núcleo de la doctrina profética es ya mágico. Existe un verdadero Dios, principio del bien [...] A ese Dios se refiere la esperanza mesiánica [...] Es la idea mágica fundamental, con la hipótesis de una lucha histórica entre el bien y el mal, [...] venciendo definitivamente el bien en el Juicio Final”<sup>872</sup>. Esta moralización de la Historia universal, añade, es común a los persas, a los caldeos, a los judíos. Con ella, empero, queda anulado el concepto del pueblo territorial. Y surge el concepto de pueblo elegido.

A Spengler le parece que el concepto de gracia, en San Agustín y otros, es completamente ajeno al hombre fáustico. Cree que el pensador africano es el último gran representante de la escolástica arábica primitiva y que su maniqueísmo influyó en el cristianismo. Considera que en San Agustín, como hasta Spinoza, falta el concepto de libertad. En la conciencia mágica se produce la lucha entre las dos sustancias cósmicas, la luz y la oscuridad. En cambio, los primeros pensadores fáusticos, como Duns Escoto y Ockham, ven en la conciencia dinámica *una lucha* entre las dos fuerzas del yo, la voluntad y el entendimiento y surge la pregunta de si son fuerzas libres. Así, la gracia fáustica se refiere al éxito de la voluntad y no a una sustancia. Para Spengler, Job se convierte en la única figura trágica que el sentimiento mágico puede parangonar con Fausto<sup>873</sup>.

Spengler cree que el ascenso gótico, iniciado en el año 1000, trae el sentimiento fáustico del cosmos, la nueva conciencia del yo en lo infinito:

Nunca ha sido el problema de la libertad de la voluntad pensado más honda y angustiosamente. [...] Todo límite de la libertad hubo de aparecer como una cadena que el yo arrastra por la vida [...] Esta idea tiene como resultado una profunda sensación de culpa. [...] *Poder querer libremente*: he aquí, en el fondo más profundo, la única merced que el

---

<sup>871</sup> Spengler (2007), 131.

<sup>872</sup> Spengler (2007), 257.

<sup>873</sup> Spengler (2007), 300.

alma fáustica implora al cielo. [...] entregarse al demonio significa entregarle *la libertad*<sup>874</sup>.

A continuación, Spengler reflexiona sobre las consecuencias ontológicas del temperamento fáustico y sus efectos en la ciencia y en la técnica: “La contemplación pura no hubiera necesitado del experimento; pero el símbolo fáustico de la máquina, que ya en el siglo XII condujo a construcciones mecánicas, y que ha convertido el *perpetuum mobile* en la idea prometeica del espíritu occidental, no podía prescindir del experimento”<sup>875</sup>. Spengler cree que al igual que en la Antigüedad la altiva obstinación de Prometeo frente a los dioses fue considerada como vesania criminal, así también la máquina fue sentida en el Barroco como algo diabólico. El espíritu infernal había descubierto al hombre el secreto con que apoderarse del mecanismo universal y representar el papel de Dios, prosigue. Entonces subraya el escaso interés de Kant por la técnica, como Philonenko, y enmarca a Kant, en contra de lo que considera Arendt, entre los filósofos idealistas que no esperan nada de este mundo: “Por eso las naturalezas puramente sacerdotales, que viven en el reino del espíritu y no esperan nada de “este mundo”, sobre todo los filósofos idealistas, los clasicistas, los humanistas, Kant y el mismo Nietzsche, guardan un silencio hostil sobre la técnica”<sup>876</sup>. Es por este motivo, señala, por el que en la ética intelectualista de Kant el diablo aparece como concepto en la forma del mal radical.

Sin embargo, matiza Spengler, todo pensamiento técnico tiene origen religioso. “Estos fervorosos inventores, en sus celdas, *arrebatan* a Dios su secreto entre oraciones y ayunos y consideran esto como un *servicio* de Dios. Aquí es donde nace la figura de Fausto, símbolo magno de una auténtica cultura de inventores. Pero para todos aquellos existía el peligro, propiamente fáustico, de que el diablo interviniera en el juego para llevárselos en espíritu a aquella montaña donde les prometiera todo el poder de la Tierra”<sup>877</sup>.

---

<sup>874</sup> Spengler (2007), 360.

<sup>875</sup> Spengler (2007), 371.

<sup>876</sup> Spengler (2007), 372.

<sup>877</sup> Spengler (2007), 613.

Este poder se ha manifestado en la búsqueda de lo ilimitado, del más allá, de un *plus ultra* que acuñó la Corona española con sus viajes por los confines terráqueos, señala Spengler, como ya hiciera Francis Bacon:

La pasión fáustica ha cambiado la faz de la superficie terráquea. Es el sentimiento vital, que aspira a la lejanía y a la altura, y por eso íntimamente afín al goticismo; es el sentimiento vital, como lo ha expresado el monólogo del Fausto goetheiano, en la infancia de la máquina de vapor: El alma, ebria, quiere volar por el espacio y el tiempo. Un indecible afán nos empuja hacia lejanías ilimitadas. Quisiéramos desvincularnos de la Tierra, deshacernos en infinitud, abandonar los ligámenes del cuerpo y girar en el espacio cósmico entre los astros<sup>878</sup>.

Esto ha impactado en los mapas y en las acciones de Occidente, señala Spengler: “La tendencia fundamental del hombre civilizado a la rapidez, movilidad y acción de masas se ha reunido finalmente en el mundo europeoamericano con la voluntad fáustica de dominio de la Naturaleza”<sup>879</sup>. De hecho, Spengler apunta, aunque no profundiza, las consecuencias del temperamento fáustico en la economía, de la abstracción en el dinero y en el capitalismo, análisis que puede trasladarse a las consecuencias de la crisis económica de los últimos años<sup>880</sup>.

En cuanto a la aportación de los pensadores españoles a estas reflexiones, precisamente Manuel García Morente, traductor de *La decadencia de Occidente*, escribe, poco después, *Ensayos sobre el progreso*, a partir de su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1932. En su prólogo, Juan Miguel Palacios apunta que el hombre piensa en el progreso desde que reflexiona sobre los cambios. Así, Platón propone en toda su complejidad el problema del progreso moral de las comunidades políticas (*Leyes III*). Y Jacques Maritain, al cavilar sobre el sentido de la historia humana, cree todavía descubrir en su curso un doble movimiento

---

<sup>878</sup> Spengler (2007), 614.

<sup>879</sup> Spengler (2007), 518.

<sup>880</sup> Spengler (2007), 493.

antagónico de progreso simultáneo en la línea del bien y en la línea del mal, como veremos<sup>881</sup>.

Pero la clave que analiza García Morente, señala Palacios, no es si el hombre progresa o no, sino qué es progresar. Para García Morente, la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano. Se siente ajeno a la metafísica formalista de Kant, y se une a las corrientes que proponen una nueva fundamentación ética basada en una teoría de los valores. En su juventud, García Morente exaltó a Kant como el filósofo que al expulsar a los seres absolutos del dominio de la ciencia y transformarlos en ideales para orientar nuestra vida, había hecho posible que la Historia cobrara sentido y que la noción de progreso quedara justificada<sup>882</sup>.

Sin embargo, en su madurez el filósofo español denuncia que el progreso mismo se ha convertido en un ideal social cuyo símbolo es la prisa y que la culpa la tiene la “funesta falsedad del formalismo kantiano”. Lo achaca al principio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que dice: “Ni el mundo, ni en general tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad”. Luego, Kant precisa que la voluntad buena es lo único que posee en sí y por sí un valor absoluto. No las cosas ni las acciones del hombre ni las creaciones de la humanidad, sólo es valiosa la Voluntad, sólo la actitud interna, sólo el ánimo con que hacemos lo que hacemos puede ser auténticamente objeto de juicio estimativo. El contenido, la materia de la acción, son en sí mismos indiferentes. El valor moral recae sobre la sola voluntad. Cumplir el deber por respeto al deber, tal es la actitud valiosa de la voluntad. Se trata del imperativo categórico, que en su aspecto metafísico sitúa a la voluntad pura como principio regulativo para la práctica, un fin propuesto a la actuación histórica del hombre. El fin está situado en lo absoluto, como se desprende de la actitud del hombre moderno ante el progreso. García Morente quiere una ética material, no de

---

<sup>881</sup> García Morente (2002), 8.

<sup>882</sup> García Morente (2002), 9-11.

bienes y fines sino de valores. A la *preferibilidad* que distingue unas cosas de otras le llama *valor*<sup>883</sup>.

García Morente apunta que la idea del progreso nace en el seno de la conciencia moderna y que es uno de los centros de la ideología occidental desde el siglo XVIII. De entrada, García Morente afirma que el hombre de hoy no sólo cree que la humanidad ha progresado, sino que cree que seguirá progresando y quiere que siga haciéndolo. Aquí no tiene en consideración la corriente distópica que nace en el siglo XIX. Cree que la voz extraña de los enojados excepcionales se tiene por anormalidad. Buena parte de lo que hacemos y pensamos viene condicionado por nuestra concepción básica del progreso como ley de desarrollo e imperativo de acción, considera<sup>884</sup>.

Aplicamos entonces continuamente la idea de progreso pero no sabemos bien qué es progresar. Muchas voces dudan de que caminemos hacia el progreso, pero no podemos responder a esas cuestiones sin una idea clara de qué es progreso. Cree García Morente que tampoco lo han sabido hacer ni Hegel ni Spencer. Hegel entiende que el progreso en el desarrollo histórico del hombre consiste en el despliegue dialéctico de la Razón misma. La Historia es la realización en el tiempo de las posiciones antagónicas contenidas en el concepto racional, posiciones seguidamente superadas en síntesis de orden superior. Por su parte, Spencer lo resume en la fórmula del tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo. García Morente considera que su encaje en un sistema filosófico hace que estas dos definiciones no puedan ser consideradas como definiciones, cree que para que una definición exprese la esencia del objeto definido debe quedar desligada de otros objetos reales<sup>885</sup>.

García Morente señala que la creencia en el progreso comienza en el siglo XVIII y nos ha conducido a una fe ciega en sus éxitos. Lo primero que encuentra en la idea de progreso es la noción de movimiento. El progreso es movimiento hacia una meta.

---

<sup>883</sup> García Morente (2002), 11-3.

<sup>884</sup> García Morente (2002), 21-4.

<sup>885</sup> García Morente (2002), 26-8.



La meta y la dirección universal es el futuro. Pero el tiempo no progresa. Entra como un ingrediente en la noción de progreso, en cuanto que implica el movimiento, pero la noción de progreso no se puede aplicar al tiempo porque el tiempo es condición del cambio pero no es cambio sino el lecho cósmico donde el cambio se verifica. Asegura que es tan insostenible ver progreso en el paso del tiempo como el “cualquier tiempo pasado fue mejor”. De esta forma, se anulan los conceptos de progreso y retroceso<sup>886</sup>.

Puesto que el progreso es cambio es movimiento y cambio hacia una meta, reseña, la cuestión no es cuál es la meta del progreso sino qué es ser meta de un movimiento o cambio. Para decidirse a privilegiar un sentido, se ha de atender al cambio y a alguna cualidad de lo que cambia. Así, elegimos una de las dos interpretaciones: que A es la meta y entonces el movimiento, al alejarse de A, es retroceso<sup>887</sup>.

Esta definición supone que el progreso sólo puede predicarse de las transformaciones o cambios gobernados por una actividad inteligente. El proceso se produce mientras que el progreso es producido por el hombre. El progreso es cambio enderezado hacia una meta. La meta no puede ser el puro futuro, sino un estado final de la cosa sometida a cambio. Este estado final es para nosotros preferible y los fines preferidos son los valores. Desarrolla a partir de aquí García Morente su teoría de los valores, muy influida por Scheler y otros pensadores alemanes. Por lo tanto, el filósofo español concluye que el progreso es la realización del reino de los valores por el esfuerzo humano. Entiende que no deben mezclarse elementos esenciales y formales de la noción de progreso con los problemas reales, históricos, que plantea. ¿Cómo se verifica la realización de valores? ¿Existe progreso? García Morente concluye que la definición del progreso como realización de valores no tiene nada que ver con lo que haya acontecido. El mero cambio cuantitativo no es progreso<sup>888</sup>.

---

<sup>886</sup> García Morente (2002), 31-8.

<sup>887</sup> García Morente (2002), 39.

<sup>888</sup> García Morente (2002), 39-58.

Prosigue el filósofo español que el progreso, por esencia, no concluye nunca. Los valores siempre se pueden cumplir de forma más perfecta y el reino de los valores es infinito. El ser vivo siempre espera. El progreso no reside en la cosa misma sino en la conversión de la cosa en bien. En los valores no cabe progreso, son perfectos<sup>889</sup>.

Para García Morente, a diferencia de Bury, el darwinismo destroza la noción de progreso al confiar el cambio al puro azar, le niega todo valor. Darwin elimina toda consideración de finalidad y sentido. Por eso anula la noción de progreso. El animal no inventa, por eso no progresa. La diferencia esencial entre el animal y el hombre es que para éste hay otros valores por encima de la vida. De esta forma, concluye, en ese algo más valioso que la vida a lo que el hombre dedica su vida está el progreso. El hombre dedica su vida a dar sentido a la vida. El progreso es la colonización del mundo, la educación del hombre y el perfeccionamiento de la cultura<sup>890</sup>.

En lo que respecta al final, el filósofo español entiende que la humanidad ha de sentirse responsable de su destino. Toda esperanza en el futuro vive bajo la amenaza de una futura desaparición. De hecho, apunta que las leyes de la termodinámica señalan en la composición de la materia una evolución no reversible orientada en una dirección fija. El futuro es aterrador. Aunque García Morente cree correctas las conclusiones de Eddington, matiza que éstas hablan de un plazo remoto, que no logra arrebatarnos la tranquilidad. Y no sabemos si habrá algún conocimiento paralelo que permita la reorganización. Pero la suerte física del universo no atañe al progreso sino a su realización, recuerda<sup>891</sup>.

La definición esencial de progreso no contiene la idea de que el curso efectivo de la historia humana ha de seguir la forma lineal del progreso, prosigue. Sólo cabe la afirmación apriorística si se parte de una concepción metafísica que rebasa los límites en que se contiene la pura noción del progreso. La creencia en el progreso no se deriva, *a priori*, de la noción de progreso sino de la convicción metafísica o de la

---

<sup>889</sup> García Morente (2002), 65-9.

<sup>890</sup> García Morente (2002), 72-81.

<sup>891</sup> García Morente (2002), 62-3.

experiencia histórica, auxiliada por una reflexión elemental. La contemplación de la Historia parece descubrir una línea de mejoramiento en la realización de valores. Aun cuando no es conjunta, en conjunto pasa de menores a mayores valías, resume el filósofo español<sup>892</sup>.

Pero García Morente no cree que nuestra creencia actual en el progreso se origine en esta reflexión. Señala que la idea de progreso en su acepción histórica universal es sumamente moderna. No la encuentra en el Renacimiento ni en los siglos XVI ni XVII. Considera que lo que caracteriza los siglos renacentistas es la voluntad de cambio frente a la Edad Media, época de quietud. El Renacimiento trae inquietud y la idea de mejoramiento que roza un poco la noción de progreso. Pero todavía no significa una creencia en el progreso. Los renacentistas ven a su siglo como abocado a transformar la organización de la vida humana. Sólo piensan en el progreso unos adelantados, Vico y Leibniz. A juicio de García Morente, Kant es el primero que puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia del progreso. Al contraponer el conocimiento de lo empírico y la idea de lo absoluto, recluye lo absoluto, lo perfectamente bueno, a lejanías inaccesibles que orientan el esfuerzo humano y le señalan la dirección. La historia de la humanidad puede ya desplegarse como un progreso, como una educación del género humano, esfuerzo y perfeccionamiento. Desde el principio del siglo XIX, el espíritu humano se pone al servicio del progreso<sup>893</sup>.

Por último, García Morente apunta que buen número de los males que acechan a la humanidad se deben a la creencia en el progreso. Los hombres se lanzan febrilmente a avanzar como sea. La profusión de progresos particulares hace perder la capacidad de estimar con justeza la jerarquía de los valores. Cree que donde más jubilosos éxitos hay es en la ciencia. Denuncia una confusión entre progreso y confort de los aparatos que proporciona la técnica, cuando el fin de la ciencia es otro. A su

---

<sup>892</sup> García Morente (2002), 90-1.

<sup>893</sup> García Morente (2002), 91-6.

juicio, el fenómeno moderno donde se condensa la subversión de valores es la prisa, la creencia de que la cantidad es preferible. La velocidad es insaciable y mata<sup>894</sup>.

García Morente aplica el imaginario de Spengler y comprende la suprema exaltación que el hombre fáustico debe sentir al verse solo y suspenso en el desierto infinito del cosmos, navegando a través de la nada eterna. Pero añade que esta sensación de omnipotencia casi divina -o diabólica- la paga cara, con el sacrificio de toda la realidad ajena. Es una excursión fuera del mundo que pretende el empeño imposible de sustraerse a las condiciones esenciales de la vida. Para el filósofo español, no tanto para Spengler, la culpa del peligroso extravío de la prisa la tiene Kant<sup>895</sup>.

El moderno, reseña García Morente, cree que el progreso es el constante vencimiento de la Naturaleza por el hombre. No es la realización de valores en bienes sino la continua realización del único valor, la propia voluntad ideal. El filósofo español apunta que el formalismo moral de Kant, para quien lo único valioso en la acción es su forma, no su materia, conduce a una concepción formalista del progreso, lo bueno no es el progreso sino el progresar. El progreso no produce bienes y valores sino que estos lo son porque los produce el progreso. Todos los bienes son meras etapas. Somos esclavos del progreso, no sus dueños, lamenta<sup>896</sup>.

Por último, García Morente explica que se da el eterno sofisma de la serie infinita: ¿Quién va a gozar de tanto bien acumulado? El formalismo contesta que el continuo aplazamiento constituye la esencia misma del progreso. El filósofo español denuncia la falta de vocación clara de la época. La mejor manera de servir al dios del progreso sería renunciar a adorarlo como ídolo insaciable para comprenderlo como norma o símbolo de la Historia. Le parece que es una aguda observación de Spengler que el pensamiento fáustico comienza a cansarse de la técnica. Despuntan el pacifismo y el odio a las grandes ciudades. Aunque García Morente admite que la técnica, bien

---

<sup>894</sup> García Morente (2002), 97-108.

<sup>895</sup> García Morente (2002), 109-115.

<sup>896</sup> García Morente (2002), 116-7.

utilizada, podría permitir una organización de la vida que depure el deleite con los máximos valores<sup>897</sup>.

### **3.3. Críticas al concepto de progreso tras la Segunda Guerra Mundial: Koselleck, Löwith y Strauss. La visión dual de Maritain**

Las reflexiones sobre el progreso se multiplican tras la Segunda Guerra Mundial. La mayoría, de parte de pensadores alemanes de origen judío. Pero no sólo. Reinhart Koselleck, nacido en 1923 en Görlitz (Alemania), se alistó como voluntario en la Wehrmacht en 1941. Hecho prisionero en el frente oriental, fue liberado en 1945. En 1947, empieza a estudiar Historia, y *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, es su tesis doctoral, en la que analiza la Ilustración alemana y la función política de la crítica kantiana. Koselleck señala que el absolutismo condiciona la génesis de la Ilustración y la Ilustración condiciona la génesis de la Revolución Francesa<sup>898</sup>.

Según Koselleck,

en el curso del despliegue del *cogito ergo sum* de Descartes, en cuanto autogarantía del hombre exento del vínculo de carácter religioso, la escatología se transforma en utopía. La planificación de la Historia se vuelve algo tan importante como la dominación de la Naturaleza. El equívoco de estimar que la Historia puede ser sometida a plan previo se ve favorecido por el Estado tecnocrático, porque éste, en cuanto magnitud política, no puede hacerse inteligible para el súbdito. El burgués, carente de poder político en cuanto súbdito de un señor soberano, se comprendía a sí mismo como sujeto moral, sentía la dominación existente como prepotente, condenándola proporcionalmente como inmoral, por cuanto que no podía percibir ya lo que posee evidencia en el horizonte de la finitud humana. Mediante la escisión entre moral y política, la moral tiene que enajenarse de la realidad política [...] y piensa que puede borrar del mundo totalmente la aporía de lo político. [...] Los ilustrados no comprenden que la política es el destino [...] Su intento encaminado a negar la

---

<sup>897</sup> García Morente (2002), 117-125.

<sup>898</sup> Koselleck (2007), 27.

facticidad histórica mediante la Filosofía de la Historia y a “reprimir” lo político posee originariamente un carácter utópico<sup>899</sup>.

En su análisis de Pierre Bayle, Koselleck apunta que “la actividad que caracteriza a la Razón como instancia enjuiciadora es la Crítica misma, que impulsa continuamente hacia adelante el proceso del “pro” y el “contra”. [...] Pero mientras el Pensamiento se espolea a sí mismo hasta el infinito, en la sucesión de los “pro” y los “contra” se ven omitidas las aporías del pensar”<sup>900</sup>. En este sentido, Koselleck cree que Kant sería el primero en haber llevado a un término el proceso de la Ilustración. Hasta que la Crítica se enderezó ella misma contra la Razón, giró nuevas letras contra el porvenir. “Precisamente, en virtud de su doble función de acusador y defensor fundidos en uno, el crítico se eleva hasta el plano de una instancia situada por encima de todos los partidos, y se convierte en el abogado de la Razón”, señala<sup>901</sup>.

Para Koselleck, “al superarse a sí mismos, los críticos superan y dejan atrás la Ilustración y sus propósitos. Ellos son la vanguardia del progreso, que se convertirá en revolución. [...] El proceso que habían desencadenado los críticos acabó por envolverlos a ellos y arrastrarlos consigo al abismo. Condorcet sólo pudo librarse mediante el suicidio, tras haber trazado precisamente un bosquejo de eterno progreso”<sup>902</sup>.

Por último, Koselleck cree que “la expresión “crisis” constituye el indicador de una nueva conciencia, mediante su contenido diagnosticador y pronosticador. Los heraldos del progreso no podían descubrir el fenómeno de la crisis en cuanto tal. “Toda crisis se hurta a la planificación, a la conducción racional sostenida por la fe en el progreso. El término no aparece en las publicaciones de los partidarios del progreso, sino en los escritos de los filósofos defensores de las construcciones históricas cíclicas. [...] La idea cíclica de la Historia permitió más bien concebir un momento crítico, una

---

<sup>899</sup> Koselleck (2007), 30.

<sup>900</sup> Koselleck (2007), 100.

<sup>901</sup> Koselleck (2007), 100.

<sup>902</sup> Koselleck (2007), 110.

peripecia, para la que no hay lugar alguno en el progreso al que se apunta como objetivo último”<sup>903</sup>.

Según señala Elías José Alti en su introducción a *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*, una de las últimas obras de Koselleck, éste apunta en la voz “*Geschichte*” (Historia), que escribe para un diccionario y luego elabora en *Futuro pasado*, que las narrativas premodernas, articuladas dentro del modelo ciceroniano de la *Historia magistra vitae*, se fundaban en dos premisas. En primer lugar, tal ideal pedagógico de la Historia suponía la iterabilidad de la misma (es decir, que las mismas situaciones básicas se repiten), puesto que sólo así podrían inferirse leyes generales aplicables a toda época histórica. De ésta deriva, a su vez, su segunda característica. El supuesto de la iterabilidad de los acontecimientos hacía imposible la concepción de la idea de una “Historia” en singular. Lo que existirían, en el contexto de esta perspectiva, son “historias” en plural; es decir, situaciones, hechos y fenómenos específicos, que son los que eventualmente se repiten en otros tiempos, lugares y circunstancias, conservando, en lo esencial, su misma estructura y sentido. La era de las exploraciones y el proceso tecnológico desencadenan la crisis del concepto pedagógico de la Historia. Ambos fenómenos combinados proporcionan el sustrato histórico para la gestación de la idea moderna del “progreso”. El tiempo poseería entonces una direccionalidad, lo que haría imposible la iterabilidad de la Historia. El futuro ya no resultaría legible en las experiencias del pasado. Se instalaba, en fin, una fisura entre “espacio de experiencias” y “horizonte de expectativas”. Pero el hecho fundamental que precipitó la quiebra definitiva del concepto de la *historia magistra vitae* fue el estallido de la Revolución de 1789. Ésta determinó la emergencia de una nueva perspectiva histórica en la medida en que afirmó lo que Koselleck definió como la “idea de constructibilidad de la Historia”. El acontecimiento revolucionario generó una nueva conciencia respecto del carácter agencial subjetivo de la Historia. La temporalidad devenía, de este modo, una dimensión inmanente, algo que los sujetos desencadenan con su mismo accionar. El concepto moderno de la Historia nace, pues, de la combinación de

---

<sup>903</sup> Koselleck (2007), 141.

las ideas de progreso de la Ilustración con la del carácter construido de la misma determinado por el acontecimiento revolucionario”<sup>904</sup>.

Koselleck explica que los modos más habituales en que los historiadores tratan el tiempo son uno en el que el tiempo es representado linealmente, ya sea teleológicamente o con un futuro abierto, y otro en el que el tiempo es pensado como algo recurrente y circular. Este modelo, que tematiza el retorno de lo mismo, suele apelar a los griegos, frente a los cuales judíos y cristianos habrían desarrollado el modelo lineal. Pero de ambos modelos, advierte, se puede decir que son insuficientes pues toda secuencia histórica contiene tanto elementos lineales como recurrentes. Y la misma circularidad puede pensarse también teleológicamente<sup>905</sup>.

Koselleck señala que el doble sentido desde el punto de vista de teoría de la ciencia del concepto kantiano de experiencia, que remite tanto a la realidad como a su conocimiento, encuentra una “sorprendente” analogía en el nuevo concepto de “Historia”, que se configuró al mismo tiempo. Desde aproximadamente 1780, el concepto de “Historia” (“*Geschichte*”), que hasta entonces sólo aludía al acontecer, absorbe al correspondiente concepto de Historia (*Historie*). Desde entonces, en el lenguaje ordinario hay un único concepto común tanto para la realidad experimentada como para su conocimiento científico: la *Geschichte*. Podría decirse que el concepto moderno de experiencia ha asumido aquella unidad de la experiencia, al significar tanto el conocimiento de la realidad a través de los sentidos como su investigación. En este sentido, el concepto moderno de “Historia” ha incluido en sí la vieja “experiencia” –y con ello también la “*Historie*” griega en tanto que reconocimiento e investigación-”<sup>906</sup>.

Koselleck reflexiona, en la línea de Arendt, sobre la profundidad que proporciona para el Juicio sobre la Historia el punto de vista de los vencidos. Aunque admite que “es un principio de experiencia acreditable que a corto plazo la Historia la

---

<sup>904</sup> Koselleck (2001), 20.

<sup>905</sup> Koselleck (2001), 35-6.

<sup>906</sup> Koselleck (2001), 46.



hacen los vencedores”<sup>907</sup>, recoge cómo los primeros historiadores compartían su pertenencia al bando de los vencidos o experiencias similares, que enriquecían su punto de vista y les permitían una objetividad poco antes impensable. Así, señala que la primera experiencia política de Heródoto fue el destierro de su familia por el tirano Ligdamis de Halicarnaso, que Tucídides vino a separar como general a Atenas de Amfípolis, y por ello fue desterrado veinte años, y que Polibio, llevado rehén a Roma, tuvo que pasar a través de la absoluta alienación como vencido antes de aprender a identificarse con el vencedor hasta el punto de poder describir su elevación a potencia mundial. Esto también se aplica para los historiadores romanos y para San Agustín, que también perteneció a los vencidos<sup>908</sup>. En la Modernidad, añade,

hay un nuevo tipo de vencidos: los que se ven superados por la Historia o por el progreso, o los que se han puesto como tarea hacerse con ese proceso o superarlo. Desde entonces, no sólo la vinculación a una posición política se traduce en una visión de la Historia –como más o menos ha ocurrido siempre-, sino que la determinación de la situación social y económica juzga acerca de quién se queda atrás y quién se adelanta. Es la historia burguesa en el horizonte de la primera experiencia del progreso y de sus consecuencias<sup>909</sup>.

Koselleck concluye:

en el hecho de ser un vencido reside un potencial inagotable de conocimiento. El cambio histórico se alimenta de los vencidos. En la medida en que estos sobreviven, han hecho la experiencia insustituible de todas las historias: que suelen discurrir de manera distinta a como lo pretenden los afectados. Esta experiencia única no es elegible ni se puede repetir. Pero puede elaborarse buscando los motivos que perduran a medio o largo plazo, es decir, que son repetibles. [...] La experiencia que una vez adquirieron los vencidos -¿qué vencedor no pertenece a ellos a largo plazo?- y que convirtieron en conocimiento está siempre disponible por encima de todo cambio de experiencia. Puede que aquí se contenga un consuelo, quizás una ganancia. En la

---

<sup>907</sup> Koselleck (2001), 82.

<sup>908</sup> Koselleck (2001), 84-7.

<sup>909</sup> Koselleck (2001), 88.

práctica consistiría en ahorrarnos las víctimas. Pero contra ello hablan todas las experiencias<sup>910</sup>.

En *Futuro pasado*, Koselleck caracteriza la conciencia moderna del tiempo mediante la creciente diferencia entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”, conceptos cuya coordinación se va modificando a lo largo de la Historia y sobre los que reflexionará Habermas: “Mi tesis es que en la época moderna va aumentando progresivamente la diferencia entre experiencia y expectativa o, más exactamente, que sólo se pudo concebir la Modernidad como un tiempo nuevo desde que las expectativas se han ido alejando cada vez más de las experiencias hechas”<sup>911</sup>. A partir del siglo XVII, la posible perfección, que sólo se podía alcanzar en el más allá, sirvió para mejorar la existencia terrenal y a que se abriera el futuro<sup>912</sup>. Koselleck apunta que no fue sólo el horizonte de expectativa el que adquirió una cualidad históricamente nueva, también el espacio de experiencia se ha modificado progresivamente con el giro copernicano, la técnica, el descubrimiento del globo terráqueo y el fin del Antiguo Régimen<sup>913</sup>.

Koselleck reseña que cuanto menor sea la experiencia, mayor será la expectativa, lo que fue plausible mientras todas las experiencias precedentes no fueron suficientes para cimentar las expectativas que se pudieron derivar del proceso de un mundo que se estaba transformando técnicamente. Si se realizan los proyectos políticos originados por una revolución, se desgastan las viejas expectativas en las nuevas experiencias. Entonces, apunta, podría volverse a una determinación relacional antigua: cuanto mayor sea la experiencia, la expectativa será más cauta pero también más abierta, con lo que cree que se habría alcanzado el final de la Modernidad en el sentido del progreso optimizante<sup>914</sup>. Koselleck reflexiona sobre la parcialidad de interpretaciones progresivas, pues

---

<sup>910</sup> Koselleck (2001), 92.

<sup>911</sup> Koselleck (1993), 342-3.

<sup>912</sup> Koselleck (1993), 345.

<sup>913</sup> Koselleck (1993), 346.

<sup>914</sup> Koselleck (1993), 356.

es evidente que las experiencias sólo se pueden reunir porque –como experiencias– son repetibles. Así pues, debe haber también estructuras de la Historia, formales y a largo plazo, que permitan reunir repetidamente las experiencias. Pero entonces debe poder salvarse también la diferencia entre experiencia y expectativa hasta el punto de que se pueda concebir de nuevo la Historia como susceptible de ser enseñada. La *Historie* sólo puede reconocer lo que cambia continuamente y lo nuevo si está enterada de la procedencia en la que se ocultan las estructuras duraderas. También éstas se tienen que buscar e investigar, si es que pretenden traducir las experiencias históricas a la ciencia histórica<sup>915</sup>.

También trata el progreso otro discípulo de Heidegger, Karl Löwith, con unas vivencias biográficas parecidas a las de Hannah Arendt, en cuyas investigaciones demostró cómo los esquemas de la teología subyacen en los planteamientos seculares de la Filosofía de la Historia. En *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, analiza los orígenes del concepto, que asocia a la Filosofía de la Historia: “Cuando la creencia del siglo XVIII en la Razón y en el progreso fue haciéndose paulatinamente dudosa, la Filosofía de la Historia prácticamente perdió la base sobre la que se sustentaba”<sup>916</sup>. En esta obra, Löwith estudia a varios autores en un orden que va de los más modernos a los más antiguos. La razón es que el autor considera que a un lector contemporáneo le resulta más fácil entender el desencanto con el progreso de Burckhardt y su renuncia a todo esquema de orden teológico y metafísico. Löwith cree que la fe en el progreso fue un sustituto de la fe en la Providencia. “Es más fácil comprender la antigua fe en la Providencia por medio de un análisis crítico de los presupuestos teológicos de la creencia secular en el progreso que, al revés, desarrollar la creencia moderna en el progreso desde una teología de la historia más antigua”<sup>917</sup>.

Para este filósofo alemán, la Filosofía de la Historia surge de “la experiencia del mal y del sufrimiento, ocasionados por la acción en la Historia”<sup>918</sup>, y se remite a las

---

<sup>915</sup> Koselleck (1993), 356-7.

<sup>916</sup> Löwith (2007), 13.

<sup>917</sup> Löwith (2007), 14.

<sup>918</sup> Löwith (2007), 15.

palabras de T. S. Eliot en *Muerte en la catedral*. “La acción es sufrimiento”. Señala que a la pregunta por el sufrimiento, Occidente ha respondido de dos formas: con Prometeo y Jesucristo. Pero ninguno de estos modelos, paganismo y cristianismo, apunta, “se entregaron a la moderna ilusión de que la Historia es una evolución progresiva, en la que el problema del mal y del sufrimiento se resuelve por su paulatina superación”<sup>919</sup>. Señala que el origen de la pregunta desmedida por el sentido de la Historia está en el pensamiento judío y en el pensamiento cristiano. Los griegos eran más humildes. “Para judíos y cristianos, *Historia* significa historia de la salvación. En cuanto tal, es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la Filosofía de la Historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación”<sup>920</sup>. Para los antiguos, el futuro puede predecirse. Esto es, según Burckhardt, lo que nos separa más profundamente. Ya que “el cumplimiento último del destino judío y cristiano radica en un futuro escatológico, cuyo desenlace no puede ser previsto por ninguna ley natural de la Historia, el sentimiento fundamental del futuro se transforma en incertidumbre frente a la imprevisibilidad”<sup>921</sup>.

La Iglesia también cree en la predestinación, mientras que el hombre moderno, apunta Löwith, “no cree en un gobierno de los acontecimientos ni por el destino ni por la Providencia. Imagina que el futuro puede ser creado por él mismo; lo cree insondable porque él mismo quiere crearlo”<sup>922</sup>. Como Fausto. Para Löwith, las predicciones de Burckhardt sobre el futuro de Europa contradicen esta tesis sólo en apariencia, porque no pretende conocer las posibilidades del futuro de la manera que se conocen acontecimientos del pasado. Pero hay excepciones que Löwith analiza: Tocqueville, Spengler y Toynbee que sí pronostican desarrollos futuros. Tocqueville cree que el avance de la democracia es un *fatum* ineludible, como una providencia divina. Pretende que el proceso providencial sea dirigido y mantenido en sus límites a

---

<sup>919</sup> Löwith (2007), 16.

<sup>920</sup> Löwith (2007), 17.

<sup>921</sup> Löwith (2007), 22.

<sup>922</sup> Löwith (2007), 24.

través de la previsión y voluntad del hombre. Löwith entiende que “esta superación de la dificultad de una libertad parcial dentro de una parcial necesidad establece nuevamente, de una forma más atenuada, el viejo problema teológico de la compatibilidad entre Providencia divina y libre albedrío”<sup>923</sup>.

Löwith señala que Spengler anuncia que emprende, por primera vez, el intento de determinar previamente el curso de la Historia. Cree que el curso de la Historia está determinado en sí mismo, pero que no tiene meta ni sentido y no está dirigido ni por la voluntad de Dios ni por la del hombre. Pero hay un tiempo histórico, orientado al futuro, el sentido histórico es sentido de futuro, característico del alma fáustica. “Lejos de reconocer el ineludible destino con ecuanimidad clásica, enseña, -como Nietzsche- que se debe querer y amar el destino para consumarlo voluntariamente”. El de la decadencia. “Spengler no resuelve la contradicción entre *fatum* natural y decisión histórica. Ni siquiera la cuestiona. Su *pathos* surge de la confusión de una voluntad de futuro, cuyas posibilidades siguen abiertas, con la aceptación de un desenlace firme”, señala Löwith<sup>924</sup>.

En lo que respecta a Toynbee, Löwith cree que intenta probar que la Historia tiene un ritmo que siempre retorna, variando un esquema de devenir y crecimiento, de decadencia y desintegración. Al mismo tiempo, se propuso arrancar un fin y un sentido últimos. También trata la decadencia de Occidente pero, a diferencia de Spengler, cree que la desintegración puede parecer crecimiento y viceversa. Asume un determinismo más estricto que el de Polibio, ya que cree que la desintegración ocurre con exacta regularidad. El historiador británico entiende que hombre aprende por el sufrimiento y Dios azota a quien ama. Se pregunta cómo puede el espíritu fáustico de la tierra de Goethe, al que Toynbee también recurre porque expresa en el caos de la vida un ritmo elemental, tejer la vestimenta viviente de la divinidad, si esta divinidad ya no es la deidad pagana del cosmos, sino un Dios supramundano, que se hizo carne

---

<sup>923</sup> Löwith (2007), 25.

<sup>924</sup> Löwith (2007), 25.

en un Salvador humano. Toynbee concede que no está en condiciones de responder a esta pregunta<sup>925</sup>.

Asimismo, Löwith reseña que “Marx fue ante todo, un judío digno del Antiguo Testamento. El viejo mesianismo y profetismo judíos, que permanecieron inalterados a pesar de dos mil años de historia económica [...] y la fe judía en una justicia absoluta, explican la base idealista del materialismo histórico. Bajo la forma de aparentes predicciones científicas, el *Manifiesto comunista* conserva el inconfundible rango de la fe: 'La confianza ciega en la llegada de lo que se espera'”<sup>926</sup>.

En el capítulo dedicado a Hegel, Löwith reflexiona: “Esta concepción occidental de la Historia, que presupone una dirección irreversible hacia una meta futura, no es exclusivamente occidental. Es una representación específicamente bíblica: la Historia se dirige hacia un fin último, y es conducida por la Providencia de una voluntad divina”<sup>927</sup>. Para Hegel, “como realización y la secularización del espíritu cristiano, la Historia del mundo es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en el acontecer del mundo”<sup>928</sup>.

Aunque para Löwith la tesis de Hegel de la producción secular del principio cristiano en la figura de la Razón y la libertad humanas es común a todas las filosofías de la historia de la Ilustración, señala que Hegel se distingue de sus predecesores, así como de sus sucesores radicales, por el hecho de que la fe en el progreso de la Ilustración incorpora la afirmación teológica de que con Cristo el tiempo alcanza su consumación.

En la Filosofía de la Historia de Hegel, el progreso no es revolucionario: apunta al desarrollo y a la *plenificación* de un principio, en sí ya consumado, de curso total de la Historia. Por el contrario, para los racionalistas típicos de los siglos XVII y XVIII, el progreso significa una progresión ilimitada, que avanza sin cesar hacia una cada vez mayor racionalidad, libertad y felicidad, porque el tiempo aún no se ha consumado. En

---

<sup>925</sup> Löwith (2007), 31.

<sup>926</sup> Löwith (2007), 62.

<sup>927</sup> Löwith (2007), 74.

<sup>928</sup> Löwith (2007), 78.

su estudio *La idea del progreso*, J. B. Bury ha mostrado cómo la idea del progreso aparece en el siglo XVII y se convierte en una visión universal del mundo. La creencia en un progreso sin límites en y de este mundo reemplaza más y más la fe en la Providencia de un Dios *inframundano*<sup>929</sup>.

Para este filósofo, “el cristianismo supera al paganismo clásico al introducir por primera vez en la historia occidental la idea del progreso. [...] En razón de esta dependencia originaria de la idea de progreso respecto del paganismo, la idea moderna de progreso es ambivalente: por su origen es cristiana pero, en su tendencia, es anticristiana”<sup>930</sup>. Mientras que el punto de partida de la “religión del progreso” es la esperanza escatológica en una consumación futura, a cuya luz la humanidad actual vive en un estado de corrupción y decadencia, Löwith no encuentra en los escritores clásicos ni desesperación ni esperanza semejantes cuando describen la decadencia de Atenas o de Roma.

Löwith considera a Proudhon un “teólogo del progreso y, como tal, el crítico más radical de la Providencia”. El teórico francés comprendió que “el reconocimiento tanto del *fatum* pagano como de la providencia cristiana y el sometimiento del hombre a ellos son fundamentalmente incompatibles con la creencia en el progreso, que al mismo tiempo es mundana y revolucionaria”<sup>931</sup>. Para Proudhon, la tarea de la revolución es *desfatalizar* la Providencia. El hombre reemplaza a Dios y la fe en el progreso humano reemplaza a la fe en la Providencia. En principio, parece imposible reducir la acción de Dios al trabajo del hombre, pues toda la comprensión tradicional de la Historia depende de la distinción entre voluntad divina y humana, entre planes ocultos y esfuerzos visibles, entre la acción por necesidad y la libertad personal de elección. En la teología de la Historia los planes ocultos fueron atribuidos a Dios o -como en la Filosofía de la Historia de Kant- a un plan oculto de la Naturaleza.

---

<sup>929</sup> Löwith (2007), 81.

<sup>930</sup> Löwith (2007), 83.

<sup>931</sup> Löwith (2007), 83.

Proudhon intentó transcribir esta oposición al plano sociológico y así hacerla desaparecer, apunta Löwith<sup>932</sup>.

Löwith entiende que sólo la civilización occidental es dinámica, progresiva y universal por su pretensión misionaria. Pero mientras que Hegel funda la preeminencia de Occidente en la religión absoluta del cristianismo, Comte intenta explicarla “positivamente” sobre la base de las condiciones físicas, químicas y biológicas específicas de la raza blanca. Orden y progreso, que según una vieja opinión, se excluyen recíprocamente, constituyen en la civilización moderna dos condiciones que deben ser cumplidas simultáneamente. El filósofo alemán considera que a la Antigüedad le faltó una experiencia del cambio orientada a una meta futura. El cristianismo tuvo el primer presentimiento del progreso humano cuando anunció la superioridad de la ley evangélica sobre la mosaica, con lo que abrió paso a la idea de un progresivo desarrollo de la Historia, que avanza hacia su consumación<sup>933</sup>.

Según Löwith, la primera teoría satisfactoria del progreso universal de la humanidad fue expuesta por un creyente cristiano que también fue un gran científico, Pascal, quien consideró toda la sucesión de las generaciones en el curso de los tiempos como “un mismo hombre que subsiste siempre y que aprende continuamente”<sup>934</sup>. El paso más importante en la dirección de una recta comprensión de la historia social lo dieron Montesquieu y Condorcet.

Löwith destaca que, como todos sus predecesores, Comte no percibió en qué medida la idea del progreso es ella misma teológica: “Todas las preocupaciones modernas por nuevos mejoramientos y nuevos progresos en la vida de los hombres se enraízan en el solo y único progreso cristiano hacia el reino de Dios, del que la conciencia moderna se emancipó pero de que siguió dependiendo, como depende un esclavo fugitivo de su lejano señor”<sup>935</sup>.

---

<sup>932</sup> Löwith (2007), 83-4.

<sup>933</sup> Löwith (2007), 91-8.

<sup>934</sup> Löwith (2007), 98.

<sup>935</sup> Löwith (2007), 109.



Löwith cree, con Comte, que el progreso exige la permanente renovación de su impulso por obra de la sucesión de generaciones, con lo que una vida humana ilimitada pondría fin al progreso, si se duplicase, el progreso sería más lento. Para Comte, la muerte es un estimulante del progreso. Sin embargo, apuntamos nosotros, la experiencia parece mostrar que mientras la expectativa de vida se prolonga, el progreso sigue acelerándose<sup>936</sup>.

En su recorrido de adelante hacia atrás, Löwith señala que Burckhardt, Nietzsche, Dostoievski y Tolstoi profetizan la caída de la cultura occidental. Para el primer Voltaire, reseña Löwith, “civilización es el progresivo desarrollo de las ciencias y las artes, las costumbres y las leyes, del comercio y de la industria de los pueblos. Los dos grandes obstáculos para el progreso de los pueblos son las religiones dogmáticas y las guerras políticas”<sup>937</sup>. El ensayo clásico sobre el cambio radical de perspectiva es *Micromegas*. En *Cándido*, Voltaire somete a su crítica satírica la doctrina cristiana de la Providencia y la teodicea de Leibniz. En la base está la experiencia del terremoto de Lisboa de 1755. “En la actualidad, estamos acostumbrados a destrucciones mucho más grandes y de mayores alcances, que no ocurren por la Naturaleza sino por nuestra voluntad”, recuerda el filósofo alemán<sup>938</sup>.

Löwith apunta que “Voltaire es demasiado inteligente como para extremar la importancia de la idea de progreso. Creía más bien en un progreso moderado, interrumpido pues por periodos de retroceso y sometido al azar, tanto tiempo como la Razón no alcanzase su plena soberanía. Por su concepción más sobria se distingue de Condorcet y de sus entusiastas expectativas, pero también se separa de la esperanza cristiana en una última plenitud”<sup>939</sup>.

Löwith considera que la pregunta de si el cristianismo es progresista sólo puede ser respondida si distinguimos entre la moderna *religión de progreso*, el *progreso de la religión* y el *progreso religioso*. El progreso cristiano es progreso, pero es enteramente

---

<sup>936</sup> Löwith (2007), 111.

<sup>937</sup> Löwith (2007), 133.

<sup>938</sup> Löwith (2007), 136.

<sup>939</sup> Löwith (2007), 138.

independiente de los cambios históricos en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas. Precisamente por eso el cristianismo no ha hecho progreso alguno<sup>940</sup>.

Löwith reseña cómo Vico afirma que la Historia no conoce cumplimiento ni solución, sino que su progreso o avance está dominado por el retroceso o vuelta atrás<sup>941</sup>. Asimismo, Löwith analiza a Bossuet, quien estaba convencido de que la doctrina de la Providencia es el obstáculo más potente para la inmoralidad. La Historia es un campo de batalla donde pugnan pasiones e intereses, donde el mal triunfa y la justicia fracasa<sup>942</sup>.

Como Lutero después de él, analiza a Joaquín de Fiore, que no pudo prever que su propósito religioso de *desmundanizar* a la Iglesia se convertiría, en las manos de otros, en lo contrario, en la *mundanización* del mundo, promovida por la transferencia del pensamiento escatológico a cosas no últimas, reforzando el ímpetu del impulso secular en dirección de una última solución de problemas, que en su propio plano y con sus propios medios no pueden, en absoluto, solucionarse<sup>943</sup>.

En el capítulo que dedica a San Agustín, Löwith concluye que el argumento decisivo en contra del concepto clásico de tiempo es de orden moral: la doctrina pagana es sin esperanza, pues esperanza y fe están, esencialmente, referidas al futuro. Señala que San Agustín no participa en nuestras preocupaciones por el progreso, la crisis y el orden mundial, pues desde el punto de vista cristiano sólo hay un progreso: el avance hacia una separación cada vez más cortante entre fe e impiedad, Cristo y Anticristo<sup>944</sup>.

Löwith detalla que, entre los judíos, el acontecimiento decisivo aún se encuentra en el futuro y la espera del Mesías divide el tiempo en una era presente y

---

<sup>940</sup> Löwith (2007), 139.

<sup>941</sup> Löwith (2007), 163.

<sup>942</sup> Löwith (2007), 169.

<sup>943</sup> Löwith (2007), 193.

<sup>944</sup> Löwith (2007), 199, 201-2.

otra futura. Para los cristianos, la línea de separación de la historia de la salvación no es un mero *futurum*, sino un *perfectum praesens*: la llegada ya ocurrida del Señor<sup>945</sup>.

Así, prosigue Löwith en su camino hacia atrás, para un filósofo de la Antigüedad como Celso, la afirmación cristiana es petulante y ridícula porque adjudica a un insignificante grupo de judíos y cristianos una importancia cósmica. Para un filósofo moderno como Voltaire, es igualmente ridícula porque exceptúa de la historia secular y universal de la civilización una historia particular de la salvación y la revelación. Tanto Celso como Voltaire son conscientes del *skandalon* de una historia de la salvación<sup>946</sup>.

Sin embargo, para ser consecuente, Löwith cree que la confianza en la continuidad de la Historia debería retornar a la teoría clásica de un movimiento circular, pues sólo bajo el supuesto de un movimiento sin comienzo ni fin puede acreditarse realmente la continuidad. El espíritu moderno es indeciso, no sabe si es cristiano o pagano. Ve el mundo con dos ojos diferentes: con el de la fe y con el de la Razón. Por eso, concluye, su visión, comparada con la del pensamiento griego o bíblico, es necesariamente confusa<sup>947</sup>.

Es posible que el cristianismo sea, en última instancia, responsable de la posibilidad de su propia secularización, esto es, de las consecuencias anticristianas; pero la originaria anunciación de un reino de Dios no perseguía hacer al mundo más mundano de lo que fue para los gentiles, señala Löwith<sup>948</sup>.

Por último, esta obra acaba con Nietzsche. Así como para los judíos el Evangelio fue una piedra de escándalo y para los griegos un disparate, la anunciación nietzscheana del eterno retorno es un escándalo y un disparate para aquellos que todavía creen en la religión del progreso o en una decadencia progresiva, destaca Löwith. Al término de un diluido cristianismo, Nietzsche debió buscar “nuevas fuentes del futuro” y las encontró en la Antigüedad. La muerte del dios cristiano despertó en él

---

<sup>945</sup> Löwith (2007), 223-4.

<sup>946</sup> Löwith (2007), 225.

<sup>947</sup> Löwith (2007), 250-1.

<sup>948</sup> Löwith (2007), 249.

la comprensión del mundo antiguo. Nietzsche no sabía que su propio *contra christianos* era la exacta contrapartida del *contra gentiles* de los padres de la Iglesia, pero con designios inversos. Tanto para Celso como para Nietzsche, la fe cristiana era cruda y absurda. La fe destruye la racionalidad del cosmos para una intervención arbitraria. La religión cristiana era para ambos una revuelta, con intenciones revolucionarias, del pueblo inculto, un pueblo que no tiene sentido para las virtudes aristocráticas, los deberes civiles y las tradiciones heredadas y legítimas. Es un Dios demasiado humano, reflexiona Löwith<sup>949</sup>.

Dado que la Voluntad no se mueve en círculo, sino en una dirección irreversible, Löwith cree que surge para Zaratustra el problema fundamental: que la Voluntad se redima a sí misma y desde sí misma. Aprendiendo a “querer hacia atrás”. Debe asumir voluntariamente lo no querido, el pasado de todo aquello que ya ocurrió y que existe, sin que nosotros mismos lo hayamos querido, especialmente el *fatum* ya acontecido de nuestra propia existencia. Llega a la conclusión de que Nietzsche vivió y pensó a fondo la conversión del bíblico “tú debes” en el moderno “yo quiero”, pero cree que no consumó el paso decisivo del “yo quiero” al “yo soy” del niño cósmico, que es “inocencia” y “olvido”, un comenzar de nuevo, un juego, una rueda que rueda sobre sí misma. Su doctrina se escinde en dos, en una exposición del eterno retorno, en tanto hecho demostrable por la física y la matemática, y en una exposición en forma de hipótesis subjetiva, que debe acreditarse por sus consecuencias éticas. La voluntad de tornar eterna la existencia contingente del ego moderno no es compatible con la visión de un ciclo eterno del mundo natural. Por último, remacha el filósofo alemán, Nietzsche no fue tanto el “último discípulo” de Dioniso, cuanto más bien el primer apóstata radical<sup>950</sup>.

Por su parte, Leo Strauss también reflexiona sobre las dos raíces de Occidente: Jerusalén y Atenas, en el contexto del progreso: el judaísmo mantiene la preocupación por el retorno, mientras que la tradición filosófica se muestra más cercana al concepto

---

<sup>949</sup> Löwith (2007), 270.

<sup>950</sup> Löwith (2007), 273.

de progreso. Strauss parte de que el progreso se ha convertido en un problema, y encuentra en el retorno una posible alternativa. Cree que el retorno contemporáneo al judaísmo se produce tras la ruptura que supuso Spinoza y que en el asimilacionismo el sufrimiento judío se mostraba vacío de sentido<sup>951</sup>.

Strauss señala que la idea de retorno ha tenido tanto éxito porque el progreso se ha convertido en objeto de duda y ha desaparecido casi completamente de la “literatura seria”. Cada vez se habla más de cambio y menos de progreso, observa. El tema de más calado no es el progreso, sino la creencia en el progreso o la idea de progreso, para lo que cita el libro de Bury. Destaca que la sustitución de “ideas” por “creencia” merece ser reseñada<sup>952</sup>.

Strauss sostiene, en términos similares a Arendt, que el hombre moderno es un gigante en relación con el previo en lo que a progreso técnico y científico se refiere, pero subraya que no se ha dado el correspondiente incremento en sabiduría y bondad.

Más aún: el desarrollo de la ciencia moderna culminó en la visión de que el hombre no es capaz de distinguir responsablemente entre el bien y el mal –el famoso “juicio de valor”-. Nada puede decirse de manera responsable sobre el correcto uso de ese inmenso poder. El hombre moderno es un gigante ciego. La duda respecto al progreso condujo a una crisis de la civilización occidental en su conjunto porque, a lo largo del siglo XIX, la vieja distinción entre bueno y malo, o entre el bien y el mal, se había reemplazado poco a poco por la distinción entre progresista y reaccionario. Ninguna distinción simple, firme y eterna entre lo bueno y lo malo podría dar seguridad a aquellos que aprendieron a orientarse sólo a través de la distinción entre progresista y reaccionario, desde el momento en que esas gentes comienzan a dudar del progreso. La sustitución de la distinción entre bueno y malo por la distinción entre progresista y reaccionario es otro aspecto del descubrimiento de la Historia [...] que es idéntico a la sustitución del pasado o del futuro por lo eterno –la sustitución de lo temporal por lo eterno-<sup>953</sup>.

---

<sup>951</sup> Strauss (2004), 154-6.

<sup>952</sup> Strauss (2004), 160.

<sup>953</sup> Strauss (2004), 166-7.

Strauss concluye que el conflicto irresuelto entre el punto de vista bíblico y el de los filósofos es “el secreto de la vitalidad de la civilización occidental”. El que haya dos raíces le parece “desconcertante”. Sin embargo, apunta que también tiene algo “tranquilizador y reconfortante”:

La vida misma de la civilización occidental es una vida entre dos códigos, una tensión fundamental. No hay, por tanto, ninguna razón inherente a la civilización occidental, a su constitución fundamental, por la que debiera extinguirse. Pero ese pensamiento reconfortante sólo se justifica en la medida en que vivamos esa vida, en que vivamos ese conflicto. Nadie puede ser a la vez filósofo y teólogo, ni cualquier otra posibilidad que trascienda el conflicto entre Filosofía y teología, elaborando una síntesis entre ambas. Pero cada uno de nosotros puede ser, y debería ser, o uno o el otro, el filósofo abierto al reto de la teología o el teólogo abierto al desafío de la Filosofía<sup>954</sup>.

Volviendo al caldo de cultivo de las ideas sobre el progreso, cabe apuntar, como señala Carlos Losilla en *El sitio de Viena. Huellas de Fritz Lang*, que “curiosamente, el progreso es el tema de las dos novelas más importantes en lengua alemana terminadas durante la guerra: *La muerte de Virgilio* (1945), de Hermann Broch, y *El hombre sin atributos* (1942), de Robert Musil, ambos vieneses<sup>955</sup>, además de W. G. Sebald en *Sobre la historia natural de la destrucción*<sup>956</sup>. Broch también escribió sobre los orígenes del nazismo en *El maleficio*, que comenzó a escribir en 1934 y que se publicó tras su muerte en 1951. En este capítulo, también podemos citar *Doktor Faustus*, de Thomas Mann (1947).

Hay otra visión del progreso tras la Segunda Guerra Mundial más matizada pero también crítica, la de Jacques Maritain, quien observa una ley según la cual la Historia progresa tanto en la dirección del bien como en la del mal: el bien no está separado del mal en la Historia, ambos crecen juntos. Cree que

el movimiento de progresión de las sociedades en el tiempo depende de esta ley del doble movimiento –que podría ser llamada, en esta instancia, la ley de la degradación, por un lado, y de la revitalización, por el otro, de la energía de la Historia, o del

---

<sup>954</sup> Strauss (2004), 212.

<sup>955</sup> Losilla (2007), 208.

<sup>956</sup> Sebald (2003), 76.

revoltijo de la actividad humana del cual depende el movimiento de la Historia. Mientras el uso del tiempo y la pasividad de la materia naturalmente disipan y degradan las cosas de este mundo, la energía de la Historia, las fuerzas creadoras que son propias del espíritu y de la libertad y que son su prueba, y que normalmente tienen su aplicación en el esfuerzo de unos pocos, constantemente revitalizan la calidad de esta energía. De esta manera, la vida de las sociedades humanas avanza y progresa a costa de muchas pérdidas. Avanza y progresa gracias a la vitalización y superelevación de la energía de la Historia brotando del espíritu y de la libertad humanas. Pero, al mismo tiempo, esta misma energía de la Historia es degradada y disipada en razón de la pasividad de la materia<sup>957</sup>.

Maritain apunta que en ciertos períodos de la Historia, lo que prevalece es el movimiento de degradación y, en otros, el progreso, pero señala que su punto de vista es que “ambos existen al mismo tiempo, en una u otra medida”. Su concepto de progreso, advierte, es “bastante diferente de aquel progreso necesario, rectilíneo e indefinido con el que soñó el siglo XVIII y en el que las cosas venideras se consideraban siempre y por derecho mejores que las pasadas, y también distinta de aquella negación de todo progreso y del desprecio por el empuje dado por Dios en nosotros que alienta entre los que desesperan del hombre y de la libertad”<sup>958</sup>.

Para apoyar su tesis, Maritain hace un recorrido por la historia moderna:

Por una parte, tenemos, desde las últimas décadas del siglo XVIII, una acentuación de los derechos humanos y de la dignidad de la persona humana, un anhelo de libertad y de confraternidad humanas, un reconocimiento del principio: gobierno del pueblo para el pueblo y por el pueblo; una creciente preocupación por las libertades civiles y por la justicia social, una aserción del poder del hombre sobre la Naturaleza que constituye un excepcional progreso ascendente. Pero, por otra parte, tenemos que afrontar, durante el mismo lapso, con la sujeción de todos los ciudadanos al servicio militar, con más y más guerras destructivas, con el crecimiento del materialismo mercantil, con las pasiones nacionalistas, con el comunismo, el fascismo, el racismo, y con aquellos años que estarán siempre vivos en nuestra memoria, con el asesinato en masa de seis millones de judíos por Hitler; la primera mitad del siglo XIX fue testigo de las condiciones esclavizantes de vida a las que entonces estaba sometido

---

<sup>957</sup> Maritain (1962), 54.

<sup>958</sup> Maritain (1962), 54.

el proletariado industrial, y nuestros propios tiempos enfrentan la amenaza a la libertad humana por el totalitarismo comunista que prospera en grandes regiones de la tierra<sup>959</sup>.

Maritain observa una aplicación de esta ley en lo que llama la “ley del papel parasítico” representado por el error en el progreso del conocimiento especulativo o teórico, que se refiere a cómo grandes descubrimientos son generalmente la recompensa por el esfuerzo que una verdad dada recibe de un error que la agobiaba. Por ejemplo, el conocimiento matemático de la Naturaleza fue estimulado por una filosofía errónea, la mecanicista<sup>960</sup>.

Maritain considera que la ley más importante de la Filosofía de la Historia es la del progreso de la conciencia moral. Subraya que el conocimiento de las leyes morales es progresivo. Cree que “el sentido del deber y la obligación estuvo siempre presente, pero el conocimiento explícito de las normas de la ley natural crece con el tiempo. Y algunas de estas normas, como la ley de la monogamia, fueron conocidas bastante tarde en la historia de la humanidad, hasta donde pueda llegar nuestra investigación. También, podemos pensar que el conocimiento de los preceptos particulares de la ley natural en todos sus aspectos seguirá creciendo hasta el fin de la historia humana”. Para Maritain, este progreso de la ciencia moral en cuanto al conocimiento explícito de la ley natural es “uno de los ejemplos menos cuestionables del progreso de la humanidad”. Apunta que no está señalando ningún progreso en el comportamiento moral humano, sino “un progreso de la conciencia moral en cuanto al conocimiento de los preceptos particulares de la ley natural”, que puede tener lugar al mismo tiempo que un progreso en la conducta de los hombres, pero ésa es otra cuestión. Maritain pone de ejemplos la esclavitud, el trato a los prisioneros de guerra, el trabajo infantil o el trabajo mismo<sup>961</sup>.

Así, recalca que la filosofía moral presupone una experiencia moral, la experiencia histórica de la humanidad, y va avanzando con ella. Así, aunque algunos

---

<sup>959</sup> Maritain (1962), 55.

<sup>960</sup> Maritain (1962), 57.

<sup>961</sup> Maritain (1962), 98-9.



derechos fueron reconocidos antes, no fue hasta el siglo XVIII que se liberaron las inclinaciones básicas que llevaron a una conciencia explícita de los derechos del hombre<sup>962</sup>. A su vez, enuncia un tránsito progresivo de los pueblos de un estado de sujeción hacia la democracia<sup>963</sup>.

Villacañas plantea una reflexión sobre el progreso en Kant que puede recordar a la versión bimodal de Maritain, aunque lo hace desde la propia teoría de Kant, sin llegar a fragmentar ambas realidades, ya que, recuerda, el progreso avanza a partir de la conducta egoísta de cada individuo:

Por eso puede ser natural el proceso de continuo aumento de las contradicciones entre racionalidad y fines interesados, pero no debemos olvidar que lo que hacemos cuando actuamos según el imperativo es ordenar la experiencia histórica de la especie, reforzando y dando hegemonía a las tendencias básicas hacia la racionalidad moral o perfecta. Pero siempre existen tendencias y procesos naturales contrarios a esas tendencias hacia la moralidad; siempre es preciso describir aquéllas como el trasunto a combatir por estas últimas. El filósofo moral pone de manifiesto que la acción de la libertad no se da en el vacío; pero no quiere decir que todo tienda a imponer de manera mecánica la moralidad. El desarrollo de las disposiciones y capacidades era tan desordenado y contradictorio como los productos. Frente a un aumento de la racionalidad, se da también, recuérdese, un aumento de las necesidades arbitrarias; de la conducta viciada, del sentimiento de dependencia religioso, del egoísmo, del lujo, de la megalomanía del poder en todas sus variantes y grados, de las dimensiones privadas o no universalizables de la conducta. La instauración de la racionalidad perfecta supone así una desnaturalización de la propia razón, una separación de los intereses privados que la han impulsado durante cinco o diez mil años en su desarrollo, una anulación de su carácter de medio<sup>964</sup>.

Esto conducirá, concluye Villacañas, a la racionalización de la propia Razón, una crítica de sí misma, el sentido último del proyecto kantiano, a una universalización de

---

<sup>962</sup> Maritain (1962), 102.

<sup>963</sup> Maritain (1962), 106-7.

<sup>964</sup> Villacañas (1987), 308.

la capacidad de universalizar, y esto exige tomarla como motivo de actuación sin reparar en otros fines<sup>965</sup>.

El biólogo Gunther S. Stent reflexiona al final de los años 70 sobre la idea de progreso, que cree, con Bury, que tiene poco más de 200 años y que, a su juicio, está llegando a su fin. Llama la atención sobre varias contradicciones internas que hacen que el progreso sea limitado, y señala que se está llegando a una edad de oro en las artes y en las ciencias<sup>966</sup>. Stent tiene una visión deudora de la de Ortega de que el hombre fáustico consigue una serie de logros de que disfrutaran las masas no faústicas. Sobre los movimientos *beatniks* de protesta, apunta que son similares a los bohemios del siglo XIX, y que aunque se van asimilando a la sociedad, también la cambian. Stent señala cómo la aceleración temporal del progreso encierra también su autolimitación. La aceleración la expresó Henry Adams en su “Ley de Aceleración”, recuerda.<sup>967</sup>

### **3.4. La creencia en el progreso es cuestión de gusto: Bury y Collingwood**

Bury, como Collingwood, defiende que el progreso se mueve en el terreno de las creencias. Distingue entre ideas que expresan aspiraciones humanas y cuya realización depende de la voluntad humana, como la libertad, el socialismo o la igualdad, que son objeto de aprobación o rechazo según se las considera buenas o malas, pero no por ser verdaderas o falsas, y una segunda clase que pueden tener gran importancia en la orientación de la conducta humana, pero que no dependen de la voluntad del hombre, como el destino, la Providencia, la inmortalidad, y el progreso. Son aprobadas y rechazadas no por su utilidad o perjudicialidad sino porque se les supone verdaderas o falsas. Sin embargo, creemos que a partir de la Revolución Industrial y, sobre todo, en el siglo XX, se considera además que la creencia en el progreso es perjudicial. Y que Kant y otros ilustrados consideraban, a la inversa, que la no creencia en el progreso es perjudicial. Bury subraya que el progreso es una

---

<sup>965</sup> Villacañas (1987), 308.

<sup>966</sup> Stent (1986), I-XXI.

<sup>967</sup> Stent (1986), 1-19.

hipótesis que puede ser cierta o no. Y que aunque pudo tratarse en la antigüedad, no encontró su clima intelectual hasta el siglo XVI<sup>968</sup>.

Bury escribe poco después de que acabara la Primera Guerra Mundial y lo hace en un momento en el que el progreso está rodeado de connotaciones positivas, de hecho, dice en el prólogo, a él se subordinan siempre todas las teorías y movimientos de carácter social y las frases “civilización y progreso”, “libertad y progreso” y “democracia y progreso” ya estereotipadas, constata<sup>969</sup>. En nombre del progreso, actúan los movimientos belicistas que niegan toda posibilidad de paz perpetua y consideran indispensable la guerra para el progreso –aunque en esto coinciden con Kant-, y quienes han instaurado en Rusia “el actual régimen de terror”, señala. Todo ello parece probar la indudable vigencia de una forma de pensar que atribuye escasas probabilidades de supervivencia a toda teoría o programa social y político incapaz de lograr una armonización con esa idea directriz que es el progreso”<sup>970</sup>.

De hecho, Bury sólo señala como cambio en la idea de progreso producido por la Primera Guerra Mundial la ampliación de la regla de vida de Isócrates “haz a los demás...” de la humanidad entera a la que la extendieron los estoicos y los cristianos a las generaciones futuras, idea que dice que se ha invocado constantemente en la reciente guerra para llamar a la lucha y la sacrificio. Eso sí, señala, con la Guerra, “es probable que muchos de los que hace seis años habrían considerado como semi-fantástica la idea de la repentina decadencia y muerte de nuestra civilización occidental, como resultado no de la acción de fuerzas cósmicas, sino por la dinámica de su propio desarrollo, hoy se sientan mucho menos seguros de su opinión”<sup>971</sup>. Bury considera que se llegará a alcanzar algún día una condición de felicidad general y que el proceso debe ser el resultado necesario de la naturaleza psíquica y social del hombre, al margen de voluntades externas, ya que si no, no existiría garantía de su continuidad y la idea de progreso se convertiría en la de Providencia. Bury rechaza la

---

<sup>968</sup> Bury (1971), 9-18.

<sup>969</sup> Bury (1971), 9.

<sup>970</sup> Bury (1971), 10.

<sup>971</sup> Bury (1971), 11.

idea de que no pueda haber progreso porque, pone de ejemplo, cree que podría aceptarse si se cree que la Tierra vaya a ser inhabitable, idea que rechaza<sup>972</sup> y que hoy está muy presente y que creemos que se extendió a partir de la Segunda Guerra Mundial y del lanzamiento de las bombas atómicas sobre Japón.

Bury señala que la idea de progreso tiene un origen relativamente reciente ya que considera que aunque pensadores antiguos como Séneca y medievales como Roger Bacon observaron la evolución humana y la posibilidad de futuros acrecientamientos del conocimiento, no la anticiparon, y surge de su referencia al futuro<sup>973</sup>. Cabría señalar que la idea de progreso empieza a despuntar en el momento en que caen los valores en la sociedad que llevan, según Arendt, a perder la capacidad de juzgar.

Por último, Bury se pregunta si una vez superada la ilusión de finalidad en el progreso, la idea de progreso dejará su supremacía, igual que ocurrió con la idea de Providencia, y apunta que su valor es relativo y sugiere un estadio no muy avanzado de civilización<sup>974</sup>.

Collingwood escribió un ensayo sobre el progreso, “Una filosofía del progreso”, en el que contrapone la visión catastrofista de la Antigüedad, que consideraba que cada época era peor que la anterior, y la creyente en el progreso del siglo XVIII. Ambas pretenden responder a una simple comparación u observación de la realidad. Estas teorías son más simples que la de los ciclos históricos, que pretenden que ha habido una alternancia de progreso y de retrocesos. Collingwood señala que las teorías del progreso y de la decadencia no eran inamovibles y que los antiguos también esperaban la venida de tiempos mejores y los hombres de los siglos XVIII y XIX reaccionaban contra la idea de civilización o contra los vicios de la época. Para Collingwood, esto sugiere que “progreso y decadencia no son cuestiones de hecho sino hábitos mentales, maneras de concebir las cosas, cuestión de temperamento”, que no

---

<sup>972</sup> Bury (1971), 17.

<sup>973</sup> Bury (1971), 18.

<sup>974</sup> Bury (1971), 299-314.

dependen del curso sino de uno. Es cuestión de gusto, idea que admite que “tomada literalmente resultaría puramente cínica”, pero que cree que “podría proporcionar un servicio útil”<sup>975</sup>.

Collingwood defiende que la Historia tiene un sentido y que la idea de progreso se extendió en los siglos XVIII y XIX por el desarrollo de los estudios históricos: “Una Historia en que cada transformación sucede por una razón suficiente puede que merezca o no el nombre de progreso, pero, en cualquier caso, no es un cuento que explique un idiota, dominado por el arrebató y la ira, que no significa nada. Es una Historia con una trama, la historia inteligible de las acciones de las personas inteligentes. Así, añade que “cuando la gente comenzó a madurar los frutos de esos estudios históricos, cuando la imagen de la Historia como un todo comenzó a adquirir forma antes sus ojos, un descubrimiento sorprendente surgió ante ellos: aquello tenía sentido. Tenía una trama”<sup>976</sup>. Collingwood considera que no tiene sentido preguntarse si la felicidad humana ha aumentado o decrecido porque no puede sumarse y no existe tal cosa porque cada época lo experimenta según sus circunstancias. “Las diferentes edades hallan la felicidad en cosas diferentes”, explica. A su juicio, “este fue el error de la teoría del progreso del siglo XVIII. Se basaba en una filosofía hedonista y en una autocomplacencia sorprendente”<sup>977</sup>.

Sobre si los hombres se han hecho mejores y hay una mejora moral como se creía en el siglo XVIII, considera que el que las circunstancias exteriores sean mejores, lo que además consiguieron generaciones anteriores, no hace buenos a los hombres. Es decir, cree que no hay un aumento de maldad ni de bondad, pero sostiene finalmente que “la evolución de la vida política hasta el momento presente ha supuesto de forma innegable un progreso en el sentido de que ha conducido a la constitución de sistemas políticos más flexibles, más adaptables, más conformes a la iniciativa individual de dentro y a las alteraciones de las condiciones de fuera que los

---

<sup>975</sup> Collingwood (1979), 156.

<sup>976</sup> Collingwood (1979), 159.

<sup>977</sup> Collingwood (1979), 161-2.

sistemas del pasado<sup>978</sup>. Este sistema es el más adecuado para nosotros, pero no lo sería para los hombres de otras épocas, añade. Por último, concluye que

la cuestión de si, vistas las cosas, en su conjunto, la Historia muestra un progreso, sólo puede responderse, como veremos ahora, formulando otra pregunta. ¿Tenemos el coraje de defender nuestras convicciones? Si lo tenemos, si consideramos que las cosas que llevamos a cabo son cosas que merece la pena hacer, entonces el curso de la Historia que ha llevado a hacerlas se justifica por su resultado, y su movimiento es un movimiento hacia adelante<sup>979</sup>.

### 3.5. El concepto de progreso a principios del siglo XXI

El debate sobre la existencia o no del progreso sigue pujante hoy también entre filósofos de la ciencia, científicos, sociólogos y periodistas en libros, foros, redes sociales y medios de comunicación. Tiene también una vertiente religiosa, entre los defensores del ateísmo, de la evolución y de la ciencia, como Richard Dawkins, Sam Harris, Christopher Hitchens y Daniel Dennet, en contra de las teorías creacionistas, por ejemplo. Y podría incluirse aquí el debate en torno al cambio climático.

El debate sobre la parte económica, propiciado además por la crisis que empezó en 2007 y sobre si cuyo fin ya se ha producido todavía no hay consenso, lo protagoniza Thomas Piketty con *El capital en el siglo XXI*. Piketty se plantea si “la dinámica de la acumulación del capital privado conduce inevitablemente a una concentración cada vez mayor del poder y de la riqueza y del poder en unas cuantas manos, como lo creyó Marx en el siglo XIX”, o si “las fuerzas equilibradoras del crecimiento, de la competencia y el progreso técnico conducen espontáneamente a una reducción y a una armoniosa estabilización de las desigualdades en las fases avanzadas del desarrollo, como pensó Kuznets en el siglo XX”. Con una catarata de datos y gráficos, concluye que las desigualdades crecen:

El crecimiento moderno y la difusión de los conocimientos permitieron evitar el apocalipsis marxista, mas no modificaron las estructuras profundas del capital y de las desigualdades, o

---

<sup>978</sup> Collingwood (1979), 166.

<sup>979</sup> Collingwood (1979), 168.

por lo menos no tanto como se imaginó en las décadas optimistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Cuando la tasa de rendimiento del capital supera de modo constante la tasa de crecimiento de la producción y del ingreso –lo que sucedía hasta el siglo XIX y amenaza con volverse la norma en el siglo XXI- el capitalismo produce mecánicamente desigualdades insostenibles, arbitrarias, que cuestionan de modo radical los valores meritocráticos en los que se fundamentan nuestras sociedades democráticas<sup>980</sup>.

Se defiende con ardor similar y se da por sentado por igual tanto la existencia del progreso como su negación. A finales de 2017, David Trueba empezaba una columna, “Atrás”, en *El País*, sobre prohibiciones, censuras y puritanismos: “Uno de los errores clásicos de las sociedades es considerar que el progreso siempre es hacia adelante. Pero hay progresos hacia atrás, regresos mientras se avanza en el futuro”<sup>981</sup>.

John Gray ha escrito en *The Guardian* una pieza muy crítica con los creyentes contemporáneos en el progreso, “*Steven Pinker is wrong about violence and war*”. Gray se refiere principalmente a Steven Pinker y a su libro *The Better Angels of Our Nature: a History of Violence and Humanity* (2011), que cree que se ha convertido en la ortodoxia vigente, como si fuera un hecho que hay cada vez menos violencia y más altruismo y que el número de muertes violentas cae. Para Pinker, el “proceso civilizatorio” se produce sobre todo como resultado del poder creciente del Estado, la invención de la imprenta, la liberación de la mujer, la mejora de las capacidades de razonamiento y la expansión de las capacidades para la empatía en las poblaciones modernas, y la creciente influencia de los ideales de la Ilustración. Además de Pinker, Gray cita al coautor con éste del artículo “*War Really Is Going Out of Style*” en *The New York Times*, al académico Joshua L Goldstein, quien mantiene un enfoque similar en *Winning the War on War: the Decline of Armed Conflict Worldwide* (2011). Antes, el politólogo John E. Mueller, cuyo trabajo citan Pinker y Goldstein, argumentó en *Retreat from Doomsday: The Obsolescence of Major War* (1989) que la institución de la guerra estaba desapareciendo y trasladándose a conflictos entre bandas criminales. La declaración de Francis Fukuyama del fin de la Historia en 1989, la desaparición de

---

<sup>980</sup> Picketty (2014), 15.

<sup>981</sup> Trueba (2017).

conflictos violentos a gran escala entre sistemas políticos rivales, era una versión del mismo mensaje. Otro defensor de la venida de la paz es el filósofo utilitario Peter Singer, que ha glosado en *The Better Angels of Our Nature: a History of Violence and Humanity*. En su libro *The Most Good You Can Do*, Singer tacha al altruismo de movimiento emergente. Pinker y Singer dan gran importancia al efecto del pensamiento ilustrado. Citando a Pinker, Singer apunta que durante la Ilustración, ocurrió un cambio importante: la gente empezó a mirar con recelo formas de violencia que habían sido dadas por supuestas: la esclavitud, la tortura, el despotismo, los duelos y formas extremas de castigo. Pinker lo llama la “revolución humanitaria”. Pero Gray alerta de que, a su juicio, los valores ilustrados no son tan inequívocamente benignos como se suele suponer en la ortodoxia contemporánea y recuerda algunas ideas retrógradas a ojos contemporáneos de Locke, Voltaire, Kant o Bentham. Además, Gray advierte de que los violentos jacobinos y bolcheviques también pertenecían a la Ilustración. Pinker responde, según Gray, que el lado oscuro de la Ilustración no existe y que los asesinatos de masas sólo pueden deberse a la siniestra influencia de las ideas contra-ilustradas.

Así, Gray apunta que para Pinker, los asesinatos de masas en el siglo XX se enmarcan en un “utopismo contrailustrado” detrás de las ideologías del nazismo y del comunismo. En contra de lo que plantean Horkheimer y Adorno, Pinker cree que las conexiones entre la barbarie del siglo XX y la Ilustración son distorsiones o malinterpretaciones, lo que a Gray le parece un “simplismo infantil”. Gray emparenta a Pinker y a sus simpatizantes con Comte.

Gray atribuye a otros factores un posible descenso de muertes en el campo de batalla, como es el miedo a las armas nucleares, y asegura que las muertes de civiles han crecido, datos que también esgrimen críticos con las posturas optimistas como John Arquilla. Además, Gray añade que las grandes potencias han evitado enfrentamientos directos pero no otro tipo de intervenciones. El debate de psicólogos, sociólogos, historiadores y periodistas en medios de comunicación suele plantearse en medio de una lluvia de cifras y estadísticas, características de las ciencias sociales y del



periodismo. De hecho, Gray ridiculiza el argumento de Pinker de que quien califica de especialmente violento el siglo XX está exagerando. Llama la atención que Gray reivindica la visión de la Historia del mundo antiguo junto con las grandes religiones y las filosofías premodernas, que a su juicio consideraba que hay mejoras en la civilización pero que van y vienen. Mientras que el conocimiento y la invención pueden crecer acumulativamente y de forma acumulativa, los avances en política y en ética son erráticos, discontinuos y se pierden fácilmente. Distingue en la corriente general ciclos de paz y libertad que alternan con guerra y tiranía, eras de riqueza creciente y periodos de colapso económico. “En vez de hacerse más fuerte y extenderse más, la civilización se mantiene frágil y regularmente sucumbe a la barbarie. Esta visión, que se daba por supuesta hasta algún punto del siglo XVIII, es tan amenazadora para las esperanzas modernas que resulta ahora prácticamente incomprensible”, considera Gray.

Incapaces de tolerar la perspectiva de que los ciclos de conflicto continuarán, muchos están ansiosos de encontrar mejoras continuas en la humanidad. ¿Quién no tiene la tentación de simpatizar con ellos? Carentes de una fe más profunda e incapaces de vivir con la duda, es natural que los creyentes en la Razón se vuelvan hacia la brujería de los números. ¿De qué otra manera pueden encontrar significado en sus vidas? Afortunadamente, algunos de nosotros estamos preparados para ayudar en la búsqueda. Al igual que los magos isabelinos transcribían tablas que les habían mostrado ángeles, el arúspice científico moderno descifra augurios numéricos de ángeles escondidos en nosotros mismos<sup>982</sup>.

En España, un gran admirador de Pinker es el periodista Arcadi Espada. En una columna en *El Mundo* analiza una noticia relativa a que el Gobierno de Holanda cierra algunas cárceles y otras las alquila a países cercanos, lo que obedece, asegura, a que “1. Los crímenes han caído un 25% en la última década, es decir, en la década de la crisis. 2. Holanda, con poco más de seis millones de habitantes, tiene una tasa de 61 presos por cada 100.000 habitantes. Cataluña, con una demografía similar, llega a los 130. Y Estados Unidos, a los 666. Sólo 35 presos holandeses cumplen condenas largas, sin libertad condicional”. Para Espada,

---

<sup>982</sup> Gray (2015).

ésta es, naturalmente, una de esas noticias que confirman la teoría de Steven Pinker sobre la paulatina y firme reducción de la violencia. Y tal vez refuerce la necesidad paradójica de que el periodismo continúe siendo el aguafiestas de la civilización: es posible que el sermoneo constante sobre lo mal que va el mundo no refleje la realidad, pero contribuya a que el mundo mejore. [...] Los expertos adjuntan distintas explicaciones ante esta ofensiva triunfante (¡y ya comprendo que ofensiva para tantos!) de la felicidad. Me ha llamado la atención esta opinión del criminólogo René van Swaaningen: “En la era digital, una creciente cantidad de jóvenes de entre 12 y 18 años (el grupo poblacional en mayor riesgo de cometer delitos) pasan su tiempo sentados frente a su computadora, lo que los aleja de las calles”. Hace tiempo que sospecho que las redes sociales han sustituido con ventaja a la guerra: engullen sin sangre las cíclicas remesas de carne de cañón<sup>983</sup>.

El propio Pinker en una reciente entrevista a *El Mundo* anuncia que va a publicar en breve *Enlightment Now: The case for Reason, Science, Humanism and Progress*. Pinker se define como “optirealista” y un “posibilista” con reminiscencias kantianas: “Yo no profetizo. No digo: cosas buenas van a pasar. Digo: cosas buenas pueden pasar”. Pinker defiende que la cultura política e intelectual oculta “el impresionante progreso de la condición humana” porque “los progresistas detestan el progreso” y “hay una equiparación absurda entre el pesimismo y la sofisticación. Los pesimistas son considerados más serios y moralmente superiores. Tienen prestigio intelectual”. Según Pinker, esto se debe a que “un pesimista parece que quiere ayudarte; un optimista, venderte algo. A los optimistas nos llaman ingenuos, panglossianos o directamente portavoces de la Cámara de Comercio o de Silicon Valley”. Pinker admite que el pesimismo tiene una base biológica y fundamentos empíricos, pero insiste en “la responsabilidad de las élites intelectuales. Éstas compiten por influencia y autoridad moral. Y nada otorga más prestigio que señalar desde fuera del poder todo lo que el poder hace mal. El intelectual siempre se siente superior al político, el economista o el funcionario”. Pinker es más partidario de acabar con la pobreza que con la desigualdad, ya que, a su juicio, se puede conseguir una sociedad más igualitaria quemando la riqueza, y recuerda que “históricamente, las

---

<sup>983</sup> Espada (2017).

fuerzas más eficaces en la generación de igualdad económica han sido las guerras, las epidemias, el colapso del Estado y las revoluciones violentas”<sup>984</sup>.

Espada ha publicado un nuevo artículo sobre estos asuntos, “Todo va bien menos la política”, en el que se refiere al próximo libro de Pinker y cita un artículo de un economista de Oxford, Max Roser, responsable de la web *Our world in data*, en el que defiende lo que le parecen las incontestables mejoras que se están produciendo en las últimas décadas en lo que a pobreza, educación, salud, libertad y población se refiere. En contraposición, cita una encuesta de 2015 en la que se preguntaba si se cree que el mundo mejora. La mejor cifra la dio Suecia, un 10%. La peor, Francia, un 3%. Roser se pregunta sobre esta paradoja y en su respuesta implica a los medios de comunicación, para los que las noticias son las malas noticias. “Es razonable preguntarse si esa permanente, y tantas veces histérica, enfatización de lo que va mal no es, precisamente, una de las condiciones de la mejoría de las cosas”, apunta Espada, quien reflexiona sobre cómo quizás a su juicio hoy no va tan bien la política, con el auge de los populismos, el *Brexit*, Trump y el desafío soberanista en Cataluña, y lo que esto significa, dado que “la política lo es todo”. Y concluye:

El oxoniense Roser da razones sensatas para oponerse a la feroz contradicción entre la mejora objetiva de la vida y la percepción que tiene de ella la mayoría de los hombres. Y advierte que las historias individuales que el periodismo adora no deben ocultar la historia de los millones de hombres que cuentan las estadísticas. Qué duda cabe. Pero más allá del periodismo y de la política nuestro estadístico no menciona la razón de origen del pesimismo colectivo. Y es que nuestras las estadísticas permanecen inalterables, cifrando el bien colectivo, toda historia individual acaba mal. Por el momento<sup>985</sup>.

Cómo se puede decir que las cosas van bien, dice Espada al principio del artículo, “si voy a morirme, y aún peor, si voy a ser, probablemente, uno de los últimos humanos en morirme”<sup>986</sup>.

---

<sup>984</sup> Pinker (2017).

<sup>985</sup> Espada (2017a).

<sup>986</sup> Espada (2017a).

Sobre la situación política actual con el auge de los populismos tras la crisis económica y la *amenaza* para Occidente que suponen los países emergentes –por lo que cabe pensar que sí que el futuro que nos espera será peor que el de nuestros padres- y su relación con el concepto de Historia y progreso de Hegel y Marx, no queríamos dejar de mencionar *Estudios del malestar* de José Luis Pardo, que distingue entre la “historia con minúscula”, que Aristóteles definió como sucesión de los hechos unos después de los otros, sin que de la secuencia se pueda inferir ninguna relación de consecuencia, de la “Historia con mayúscula”, que también según Aristóteles ya no pertenecía a la Historia sino a la poesía, es decir, al teatro, porque enlaza los episodios unos a consecuencia de otros en virtud del argumento global de la ficción. Este encaje, si está logrado, no sólo produce la satisfacción estética de los espectadores, sino que puede ser la causa de una satisfacción moral si al final el bien triunfa sobre el mal o de una insatisfacción y piedad hacia el héroe no recompensado. Pues bien, esta segunda acepción, próxima a los postulados de Kant y Hegel, fue en su origen defendida por Platón, defensor del rey filósofo contra el que se manifiesta Kant. Según Pardo, las corrientes comunistas del siglo XX transforman la figura del (antiguo) filósofo-gobernante en la del (moderno) filósofo-líder revolucionario y dirigente político<sup>987</sup>.

Pardo concluye apuntado que, ahora mismo, según pudo verse al comienzo de la pasada legislatura, los profesores de Filosofía han entrado en el Congreso y están *realizando* la Filosofía en el mundo:

Y así fue como, del mismo modo que los artistas de vanguardia abandonaron el Arte porque estaban comprometidos con su realización en la vida, la Filosofía abandonó las facultades universitarias para realizarse en la sociedad, confundiéndose una vez más con un cuerpo doctrinal de proposiciones verdaderas que deben convertirse en acción contante y sonante, en *disturbio* social capitalizador del malestar. Así obedecía a esa pulsión suicida que anida en toda Filosofía<sup>988</sup>.

---

<sup>987</sup> Pardo (2017), 22-4.

<sup>988</sup> Pardo (2017), 290.

Para Cayetana Álvarez de Toledo, la creencia en el progreso es propia de liberales y su negación es connatural a la izquierda. En “Los aguafiestas”, sostiene que “la izquierda sigue de carnaval” en referencia a cómo definió Raymond Aron a Mayo del 68, pero “no un carnaval brasileño”, sino “ñoño” y “moralizante”: “Sus ingredientes son la fragmentación de lo que nos vincula como seres humanos y un pesimismo insoportable”. A su juicio, “el mundo avanza luminoso y liberal. El problema es que su interpretación sigue siendo de izquierdas. Es decir, oscura y plañidera”<sup>989</sup>.

---

<sup>989</sup> Álvarez de Toledo (2018).

## 4. EL DIÁLOGO ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL SIGLO DEL HOLOCAUSTO

### 4.1. El impacto del terremoto de Lisboa y del Holocausto

Reflexiones sobre el progreso las ha habido siempre, pero no será hasta el siglo XVI que se dé el caldo de cultivo para que se desarrolle el concepto y éste acabe dominando la concepción del mundo, en un momento en el que los descubrimientos geográficos alientan el lema del *plus ultra*, se suceden los descubrimientos científicos y Descartes desarrolla su método analítico, que constituía una declaración de independencia del hombre. En Alemania, despliega sus teorías Leibniz, cuyo optimismo cósmico proporcionaba una base para la idea de progreso, pero el tema quedó olvidado. Sólo al final de la Ilustración aparecerá con fuerza.

La primera catástrofe a la que se enfrenta la idea de progreso es el terremoto de Lisboa, que aunque desencantó a muchos de las teodiceas, no supuso una cortapisa grave. Sin embargo, el terremoto de 1755 se ha presentado a veces como un fenómeno con efectos análogos al Holocausto, en el sentido de que tuvo un impacto transformador en la cultura y la filosofía europeas. Hans Jonas considera que sendos acontecimientos marcan dos épocas de la Filosofía: la que se las veía con el misterio de una ciega causalidad natural y la que afronta el enigma del éxito de un mal absoluto. En el caso de Jonas, asigna una tarea temible a la libertad del hombre, la de soportar una responsabilidad para con el mundo que incluye asumir la carga del destino de la trascendencia. Pero con igual fuerza es también puesta en entredicho la teología por esa forma paradójica de la autonomía humana. En opinión de Jonas, ese doble desafío es sin duda una manera de ahondar la diferencia entre las dos épocas de la Filosofía: la del terremoto de Lisboa y la de Auschwitz<sup>990</sup>.

Ante las preguntas que planteaba el terremoto de Lisboa, Kant responde que el comportamiento moral de los hombres no puede ser su origen y que no hay ninguna relación de causa y efecto, como hemos visto.

---

<sup>990</sup> Bouretz (2012), 872.

Pero Kant no tuvo un Holocausto que analizar. ¿Habría cambiado su opinión sobre el progreso de haberlo conocido? Kant duda en algún momento de que los hechos puedan desmentir su teoría, admite que pueden producirse retrocesos terribles, pero creemos que su teoría de que la creencia en el progreso es un deber moral y que configuramos el mundo positivamente a partir de esta creencia se habría mantenido.

Respecto a la quiebra de la razón ilustrada, Villacañas apunta que mientras que Kant y Lessing mantienen un pacto no escrito con la corona y los poderes políticos, con Fichte, Schelling y los románticos el pacto se ha roto y necesita recomponerse sobre otras bases. Villacañas señala que la ruptura de la razón ilustrada y la emergencia del idealismo y del romanticismo corren parejas con la ruptura del pacto filosofía-poder y la necesidad de reconstruirlo tras un momento de enfrentamiento. Le parece obvio que la Revolución Francesa tuvo que ver con esta quiebra. Al principio, Kant, Herder, Schiller, Jacobi y Goethe ven en la Revolución el fruto de la razón ilustrada y nadie la juzga como peligrosa. Todos estaban de acuerdo en la defensa de la libertad de pensamiento y de prensa, en la ruptura de los privilegios de la nobleza, en la reducción del poder de la Iglesia en los asuntos públicos, en una racionalización de la economía y en una representación política de las clases medias burguesas. Éstas eran las condiciones del pacto no escrito con la monarquía ilustrada, pero pronto fue claro que la revolución superaba estos parámetros. Representantes de la monarquía, nobleza y burguesía ilustradas como Jacobi denunciaron entonces el pacto y a Kant. Villacañas cita una carta de Jacobi en la que propone una asociación de gran relevancia: el gobierno de la pura razón que reivindica la revolución en boca de Beumarchais es la consecuencia del imperativo de la Razón Pura. La moralidad kantiana conduciría a la política de Robespierre. A esto se suma la denuncia de Jacobi a Kant de espinosista encubierto y al espinosismo como ateísmo, y su planteamiento en defensa de la religión sin ambigüedades, rechazo de una moral con implicaciones políticas y ataque a los planteamientos políticos de los radicales jacobinos<sup>991</sup>.

---

<sup>991</sup> Villacañas (1994), 10-1

Villacañas concluye que Jacobi rechaza la teoría de Kant de que el infinito pueda alcanzarse mediante la síntesis de dos finitos, la realidad empírica y la conciencia humana<sup>992</sup>. Y plantea si el Romanticismo no surge del Idealismo y de los ideales ilustrados luego denostados<sup>993</sup>.

El debate sobre el progreso, asimismo, se relaciona íntimamente con el debate sobre la Ilustración y la Modernidad, como veremos en los autores analizados, el caso de Horkheimer, Adorno, Foucault, Habermas o Rorty. Arendt, por su parte, no abordará directamente esta cuestión. Analiza “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” desde el punto de vista de las implicaciones críticas del Juicio y de manera favorable a las tesis de Kant, pero sostendremos que el debate sí que está presente de forma implícita en su reflexión sobre el progreso. De hecho, Arendt situará en la Ilustración el momento en el que se observa una quiebra de los principios morales en Occidente, que cree que lleva a una pérdida de la facultad de juzgar, y mostrará las sombras del proceso en lo que respecta a la cuestión judía. La crítica de Arendt al progreso es característica de la época, pero se distancia de los análisis más literarios de Benjamin, Horkheimer o Adorno y se centra en la teoría de Kant.

#### **4.2. La Ilustración judía y sus herederos**

Una de las caras “positivas” de la Ilustración fue la Ilustración judía, el intento de integración en la sociedad de los judíos y de la equiparación de derechos, de resultado desigual y agri dulce y, si se analiza con el Holocausto en mente, catastrófico. Arendt mantiene una posición matizada respecto a la Ilustración, en la línea de Horkheimer y Adorno, aunque no le dedica una obra específica como sí hicieron estos. Arendt aplaude el llamamiento a atreverse a pensar y la importancia de pensar en público de Kant en “Contestación a la pregunta ¿Qué es Ilustración?”, pero su postura crítica con el progreso también afecta a la Ilustración como impulsora del concepto aunque no aluda expresamente a ésta en su análisis del progreso. De hecho, para Arendt, el progreso es un producto de la Ilustración que la sobrevive, ya que sitúa la

---

<sup>992</sup> Villacañas (1994), 86.

<sup>993</sup> Villacañas (1994), 220.



Ilustración como fenómeno filosófico histórico que no duró mucho: “Por lo que se refiere a la atmósfera, la mentalidad de la Ilustración, entonces en su punto álgido, no perduró mucho. La mejor manera de ejemplificarlo es contratarlo con la actitud de la generación posterior, bien representada por el joven Hegel”<sup>994</sup>. Arendt se refiere a la separación de la Filosofía “de la plebe” que preconiza Hegel, a diferencia de Kant y de la Ilustración, y que es volver a los inicios de la Filosofía, a Platón (no a Sócrates). Pero “si pensamos en términos de progreso, es evidente que se trata de una “recaída” en aquello que la Filosofía había sido desde sus inicios”. Lo que sí perdura, para Arendt, es el impulso destructor de la crítica que supone la Ilustración, que lleva a los hijos de Hegel y nietos o bisnietos de Kant a abandonar por completo la Filosofía desde la intuición de que la Razón y el pensamiento filosófico no sirven para nada<sup>995</sup>.

La pensadora sí que estudiará de forma específica la Ilustración en lo que se refiere a los judíos y a su integración y a la llamada Ilustración judía. Así, señala en *La tradición oculta* que

la versión moderna de la cuestión judía data de la Ilustración: fue la Ilustración, es decir, el mundo no judío, la que planteó la cuestión. Sus interrogantes y sus respuestas han determinado el comportamiento de los judíos, han determinado su asimilación. Desde la asimilación de Mendelssohn y desde la obra de Dohm *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden* (1781), la discusión sobre la emancipación presenta siempre los mismos argumentos, que culminan en la obra de Lessing. A él le debemos tanto la propagación de las ideas de humanidad y de tolerancia como la distinción entre verdades de la Razón y verdades históricas. Si esta distinción es tan sumamente importante es porque puede conferir legitimidad al carácter fortuito de la asimilación que se ha producido en el curso de la Historia; tras esta distinción, ésta sólo necesita presentarse como progresiva aproximación a la verdad, y no como adaptación y recepción de una determinada cultura en determinado, y por ende fortuito, estadio histórico<sup>996</sup>.

---

<sup>994</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 70.

<sup>995</sup> Conferencias sobre la filosofía política de Kant: Arendt (2012), 71-2.

<sup>996</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 109.

Según Arendt, “en Lessing, la distinción de Historia y Razón tenía como objetivo superar la dimensión dogmática de la Razón; Mendelssohn, en cambio, se sirve de ella para intentar salvar la religión judía en razón de su “contenido eterno”, independientemente de su base histórica”. La influyente argumentación de Dohm es que los judíos no son el pueblo elegido sino hombres como los demás<sup>997</sup>. Más adelante, Herder no reconocerá su igualdad con el resto de pueblos que subraya la Ilustración, sino que destacará su diferencia, aunque exigirá su asimilación de forma más radical, una emancipación cuestión de Estado<sup>998</sup>.

Pero Herder, apunta Arendt, vuelve a colocar a los judíos en un “Estado de excepción, en la argumentación ahistórica de la Ilustración, obligados a dar constantes saltos mortales, los sin historia de la Historia. Como les ha privado de su pasado, el presente empieza a mostrar su poder. La cultura es la única posibilidad de superar esta realidad. Así, del carácter ajeno de la Historia surge la Historia como tema específico y legítimo de los judíos”<sup>999</sup>.

Arendt se interesa tanto por la Ilustración judía que escribirá *Rahel Varnhagen, vida de una mujer judía*, especie de ensayo “autobiográfico” sobre esta escritora e intelectual que vivió de cerca los momentos clave del fenómeno y de los intentos de asimilación. Arendt recuerda en la introducción que

la reivindicación de una mejora de la situación civil de los judíos se hace efectiva en Prusia por influencia de la Ilustración; fue el funcionario prusiano Christian Wilhem Dohm quien la formuló con todo detalle. La sensible conciencia de los ilustrados no soporta saber que entre ellos hay personas sin derechos. La causa de la humanidad será también la causa de los judíos. [...] Los judíos, vestigio causal y penoso de la Edad Media, ya no se creen el pueblo elegido de Dios, y los otros pueblos tampoco creen que su opresión es el castigo que merecen por su negación a convertirse al cristianismo<sup>1000</sup>.

---

<sup>997</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 115-6.

<sup>998</sup> *La tradición oculta*: Arendt (2004), 122.

<sup>999</sup> *Responsabilidad y juicio*: Arendt (2007a), 126-7.

<sup>1000</sup> *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*: Arendt (2000), 26-7.

Arendt prosigue con la distinción entre Historia y Razón que comentábamos antes. Cree que los “hechos –o la Historia-, por más confirmados que estén, no tengan para la razón fuerza probatoria alguna” porque tanto su facticidad como su demostración sean causales, que sólo las “verdades de Razón” (Lessing), resultantes del pensamiento puro puedan aspirar a ser válidas, verdaderas y convincentes “es, para la sofística de la asimilación, el elemento fundamental de la Ilustración alemana, que Mendelssohn tomó de Lessing. Tomó y falsificó. Pues para Lessing, la Historia es la educadora de la Humanidad, y las “verdades de la Historia” las reconoce el individuo autónomo gracias a la Razón”. A su juicio, también la libertad de la Razón es un producto de la Historia, un estadio superior de la evolución. Sólo en la recepción hecha por Mendelssohn se separan las “verdades históricas y las verdades de Razón” de un modo tan tajante que el hombre en busca de la verdad de aparta, él mismo, de la Historia. Mendelssohn sostiene que todas las realidades tales como el entorno, la Historia y la sociedad no pueden estar –gracias a Dios- garantizadas por la Razón”<sup>1001</sup>.

Durante el despotismo ilustrado de Federico II, Arendt señala que “Rahel quiere escapar del judaísmo; no parece haber otra posibilidad de asimilarse. [...] Mientras fue posible asimilarse a la Ilustración, y sólo a la Ilustración, que representaba a la perfección la vida intelectual de Alemania, la ascensión social no era imprescindible para los judíos. Existía la posibilidad de ser aceptado, la oportunidad de formarse, cosa fácil mientras la autonomía de la razón humana no se veía limitada por ninguna idea de la Historia”, siempre desde la obediencia a la ley. Sin embargo, sus discípulos ya no conocerán esa obediencia; “sólo se sienten judíos porque intentan, en cuanto tales, liberarse de su religión”. Con Herder, el primero que identifica a los judíos de su tiempo con su Historia y con el Antiguo Testamento, la emancipación se vuelve una cuestión política<sup>1002</sup>. Pero unos años más tarde, empiezan a imponerse salones de la nobleza y del funcionariado que excluyen a mujeres y judíos.

---

<sup>1001</sup> *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*: Arendt (2000), 33.

<sup>1002</sup> *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*: Arendt (2000), 50-4.

Por su parte, Rahel, relata Arendt, “con su firme idea ilustrada del progreso lento pero seguro que debía conducir a una reforma y una reestructuración de la sociedad, era ajena a toda lucha. Lo único importante era integrarse en la sociedad en la que se verifica dicho progreso y en la cual, por dentro y por fuera, se constata, en última instancia, toda eficacia histórica”<sup>1003</sup>.

La Ilustración es por tanto, una oportunidad perdida. En *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Arendt busca las raíces de estos procesos y recuerda que el pueblo judío no participó en la secularización del Renacimiento en el que nació la cultura, lo que explica la falta de vínculos espirituales entre la civilización judía y la no judía. Los judíos que querían culturizarse, abandonaban el judaísmo. Hubo un atisbo de cambio en la Ilustración, cuando la causa de la humanidad se reveló la causa de los judíos. Podría haberlo liderado Moses Mendelssohn pero, como muestra Arendt en *Rahel Varnhagen*, Mendelssohn no se preocupó por la mejora de los derechos civiles de los judíos que Dohm, Lessing, Herder o Wilhelm von Humboldt promulgaban, le bastaba la tolerancia del despotismo ilustrado de Federico II. De ninguna manera quería decidirse a favor o en contra del cristianismo, como, según Lavater, habría hecho Sócrates<sup>1004</sup>. Una vez más vemos que Arendt señala a Sócrates como el filósofo que se enfrenta a los problemas, que analiza las cuestiones más espinosas.

Sin embargo, a juicio de Arendt, Mendelssohn llega a falsificar los postulados de Lessing para justificar una asimilación que no haga ruido ni moleste. Al principio, la propia Rahel Varnhagen participó de estos puntos de vista. Se trata de que los hechos - o la Historia- no tengan para la Razón fuerza probatoria porque su facticidad y su demostración son casuales, que sólo las verdades de Razón, resultado del pensamiento puro, puedan aspirar a ser válidas y verdaderas. Esto es, para “la sofística de la asimilación”, el elemento fundamental de la Ilustración alemana. Pero, para Lessing, la Historia es la educadora de la humanidad y las verdades de la historia las reconoce el individuo intelectualmente autónomo gracias a la Razón. Sólo en la recepción de

---

<sup>1003</sup> *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*: Arendt (2000), 233.

<sup>1004</sup> *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*: Arendt (2000), 50.

Mendelssohn se separan las verdades históricas y de la Razón de forma tan tajante que el individuo que busca la verdad se aparta de la Historia. Como decíamos, Rahel Varnhagen luchará contra el hecho de haber nacido judía. Pero, al final de su vida, lo considerará uno de los hechos más afortunados de su existencia. Varnhagen pasará de ser *parvenu* a paria. En esta última categoría, se sitúan Heine, Herzl, Lazare, Kafka o Chaplin. Y la propia Arendt. La de ser parias conscientes. Arendt apunta la ironía de que tanto parias como advenedizos son, en último término, considerados proscritos.

Los filósofos judíos alemanes nacidos a mediados o finales del siglo XIX y principios del XX serán los herederos de las dos Ilustraciones, como recoge Pierre Bouretz en *Testigos del futuro*. Bouretz se centra en Hermann Cohen, Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gerschom Scholem, Martin Buber, Ernst Bloch, Leo Strauss, Hans Jonas y Emmanuel Lévinas, aunque también menciona a Arendt. Para Bouretz, el siglo XX es “un cementerio de futuro”. Como Arendt, señala que “ayer, el temor al cielo había mantenido al hombre bajo tutela, poniendo trabas a su capacidad de conocerse, limitando sus designios y arrojando su felicidad fuera del mundo. Hoy, la Razón podía asegurar su imperio; la Historia, llevar a término su marcha triunfal, y la ciencia, asegurar a ambas la certeza de una verdad. Mañana, la esperanza representada tomaría forma, el tiempo perdido sería rescatado y las promesas acumuladas se realizarían”<sup>1005</sup>. Bouretz apunta que el acontecimiento que marcó el siglo XX requiere una duración mayor que la de una o dos generaciones para hacerse un lugar en la conciencia: “Demasiadas destrucciones no pueden ser reparadas. Incluso desengañada de sus entusiasmos, la imagería de lo mejor permanece prisionera de lo peor”<sup>1006</sup>, Bouretz cree que estos pensadores sabían lo que quiere decir la secularización del mundo y que incluso los más críticos con la Modernidad lo fueron como modernos, mediante el uso crítico de la Razón. Ninguno de los que abogaron por un retorno llegó a retornar la Ley en su autoridad de antaño<sup>1007</sup>. “Pero estos *testigos*

---

<sup>1005</sup> Bouretz (2012), 9.

<sup>1006</sup> Bouretz (2012), 9.

<sup>1007</sup> Bouretz (2012), 10.

*del futuro* en los tiempos más sombríos no han dejado de protestar contra la Historia: protegen la idea de un horizonte más lejano que el suyo”, concluye Bouretz<sup>1008</sup>.

La imagen de los “testigos del futuro” la toma Bouretz de Benjamin, que en una carta a Scholem escribe la pieza “*Idée d’un mystère*”, creemos que con reminiscencias al Ángelus Novus, en la que propone la imagen de la Historia como un tribunal al que acude el hombre a denunciar al creador por no haber cumplido su palabra de mandar al Mesías. Comparecen una serie de testigos, testigos del futuro, que certifican que vendrá. Son un poeta, un escultor, un músico y un filósofo especializados en sentir, ver, oír y conocer el futuro. No son visionarios, sino abogados de causas perdidas que traen una carga mesiánica a la Razón. Sobre la no inclusión de Arendt, Bouretz explica que la considera “marginal como testigo de futuro, pero ejemplar desde el punto de vista de un pensamiento de los tiempos sombríos, cuya imagen toma prestada de Brecht”, con lo que en realidad “podría encontrar aquí su sitio”, pero no la ha elegido porque ya le ha dedicado otros libros<sup>1009</sup>.

Para algunos “testigos del futuro”, Arendt está demasiado *secularizada*. Bouretz atribuye la “animosidad de orígenes misteriosos” de Leo Strauss respecto a Arendt a que éste le acusa de insensibilidad hacia la fuente bíblica del retorno, y a que él se sitúa en la exploración del conflicto entre las dos raíces del mundo occidental, Israel y Atenas, más que del redescubrimiento del ser olvidado en la Historia de la metafísica o en un retorno a los Antiguos<sup>1010</sup>. Además, “la desconfianza hacia Hannah Arendt se alimenta del modo en que ésta reduce la aventura humana al amor al mundo, ignora la trascendencia y confina la moralidad dentro de los límites demasiado estrechos de la virtud cívica”<sup>1011</sup>, añade. Con su amigo Hans Jonas, Arendt mantendrá debates constructivos, pero también habrá uno destructivo por la polémica que suscitó la publicación de *Eichmann en Jerusalén*.

---

<sup>1008</sup> Bouretz (2012), 20.

<sup>1009</sup> Bouretz (2012), 21.

<sup>1010</sup> Bouretz (2012), 742.

<sup>1011</sup> Bouretz (2012), 773.

#### 4.3. El coste insoportable del progreso. Walter Benjamin, Horkheimer y Adorno y las ruinas del siglo XX.

Arendt comparte la visión de Benjamin sobre la Historia y el progreso, una visión que el filósofo alemán no pudo madurar más allá de la Segunda Guerra Mundial, ya que falleció antes de que ésta finalizara. La autora de *La condición humana* dedicó varios artículos a Benjamin, con el que mantuvo amistad y a quien trató de ayudar. Arendt propició además la publicación de las *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, que envió a Adorno. En los años 60, se encargará de publicar en Estados Unidos a Benjamin, a quien considera un crítico literario, frente a Adorno, que lo cree eminentemente filósofo. Como recoge Beiner, la inconclusa reflexión sobre el tiempo, la Historia y el progreso a partir de Kant de Arendt despliega todos sus matices si se la confronta con la de Benjamin. “Pues también Benjamin buscaba una relación redentora con el pasado, y el espectador que juzga arendtiano es el homólogo del *flâneur* de Benjamin, ese hombre que se pasea por el pasado, recolectando instantes en la feliz o melancólica retrospección, coleccionando al “re-colectar”: entre las ruinas del presente, busca fragmentos que salvaguarden el pasado”<sup>1012</sup>.

Además del “Angelus Novus”, Beiner recoge dos citas de Benjamin que muestran la cercanía con Arendt. En la tercera tesis, dice que “el cronista que numera los acontecimientos sin distinguir entre los pequeños y los grandes tiene en cuenta la verdad de que nada de lo que se ha verificado está perdido para la Historia. Por cierto, sólo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado. Esto quiere decir que sólo para la humanidad redimida es citable el pasado en cada uno de sus momentos. Cada uno de sus instantes vividos se convierte en una *citation à l’ordre du jour*, este día es precisamente el día del Juicio Final”. Por último, Beiner cita un comentario de Benjamin sobre una de las parábolas de Kafka: “La verdadera medida de la vida es el recuerdo. Atraviesa la vida, retrospectivamente, como un relámpago. Con tanta rapidez como se vuelve a hojear un par de páginas, llega el recuerdo desde la aldea más próxima al lugar en el que el caballero tomó su resolución. Que aquél

---

<sup>1012</sup> Beiner (2012), 268-9.

para el cual, como para los antiguos, se haya la vida transformado en texto, lea dicho texto hacia atrás. Sólo así se encontrará consigo mismo, y sólo así –huyendo del presente- podrá entenderlo”<sup>1013</sup>.

En su ensayo sobre Benjamin recogido en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Arendt subraya su coincidencia con Adorno en señalar el elemento estático de Benjamin: “Por supuesto que nada podía ser menos dialéctico que esta actitud donde “el ángel de la Historia no avanza dialécticamente hacia el futuro, sino que tiene la cara “vuelta hacia el pasado”<sup>1014</sup>. Arendt reflexiona sobre el coleccionismo, el olvido y nuestra época y compara a Benjamin con un pescador de perlas que desciende hacia el fondo del mar para descubrir lo rico y lo extraño, las perlas y el coral de las profundidades y llevarlos a la superficie. Este pensamiento sondea en las profundidades del pasado, pero no para resucitarlo en la forma que era. Cuando cristalicen, el pescador un día los llevará al mundo de los vivos<sup>1015</sup>.

En “El tedio, eterno retorno”, Benjamin apunta que “la creencia en el progreso, en una infinita imperfectibilidad –tarea infinita en la moral- y la idea del eterno retorno, son complementarias. Son las antinomias indisolubles frente a las cuales hay que desplegar el concepto dialéctico del tiempo histórico. Ante él, la idea del eterno retorno aparece como ese mismo “chato racionalismo” por el que tiene mala fama la creencia en el progreso, que pertenece al modo de pensamiento mítico tanto como la idea del eterno retorno”<sup>1016</sup>.

Así, Benjamin rechaza un concepto de Historia como algo dinámico y homogéneo sino que cree que está cargada de la idea de catástrofe y de redención. Los hombres son portadores de una débil fuerza mesiánica. En la indigencia del presente, carente de experiencia, la catástrofe permite la entrada del Mesías, mientras que los creyentes en el progreso permanecen ciegos a la irrupción de lo catastrófico. “Tal perspectiva no puede reconocer los potenciales emancipadores de la Razón y

---

<sup>1013</sup> Beiner (2012), 269-270.

<sup>1014</sup> *Hombres en tiempos de oscuridad*: Arendt (2001), 173.

<sup>1015</sup> *Hombres en tiempos de oscuridad*: Arendt (2001), 212-3.

<sup>1016</sup> Benjamin (2004), 143.



tampoco puede hablar de una evolución de las sociedades modernas”, apunta Ralph Buchenhorst<sup>1017</sup>.

En línea con las reflexiones de Arendt, Benjamin sostiene en “Teorías del fascismo alemán” que “la guerra imperialista está condicionada, en su núcleo más duro y fatal, por la abierta discrepancia entre, por un lado, los gigantescos medios de la técnica y, por el otro, su ínfimo esclarecimiento moral”<sup>1018</sup>, y apunta a “los deseos de la burguesía que añoraba la caída de Occidente”<sup>1019</sup>.

Las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* muestran concomitancias con Arendt. En la II, subraya la importancia del pasado para la felicidad humana:

“A las características más notorias de la naturaleza humana”, dice Lotze, “pertenece, entre tanto egoísmo de lo particular, la general falta de envidia que tiene el presente respecto a su futuro”. Esta reflexión nos remite a la imagen de la felicidad que cobijamos y que está travesada por el tiempo, al cual nos relegó el curso de nuestra propia existencia [...]. En la representación de la felicidad late inalienablemente la de la redención. Lo mismo sucede con la representación del pasado, que se apropia de la Historia. El pasado [...] remite a la redención. ¿No nos roza, entonces, el aire que estuvo entre nuestros antepasados? ¿Acaso en las voces que escuchamos no resuena el eco de otras que enmudecieron? [...] De ser así, hay un acuerdo secreto entre las generaciones pasadas y la nuestra. Éramos esperados, entonces, sobre la Tierra. Al igual que cada generación anterior a la nuestra, nos fue otorgada una *débil* fuerza mesiánica, de la cual el pasado exige sus derechos<sup>1020</sup>.

En la Tesis VIII, Benjamin apunta que “la posibilidad de éxito del fascismo se basa en que los enemigos lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivenciamos sean “aún” posibles en el siglo XX no es *en absoluto* filosófico”<sup>1021</sup>.

---

<sup>1017</sup> Benjamin (2009), 29.

<sup>1018</sup> Benjamin (2009), 67.

<sup>1019</sup> Benjamin (2009), 72.

<sup>1020</sup> Benjamin (2009), 132.

<sup>1021</sup> Benjamin (2009), 139.

La Tesis más conocida es la IX, el “Angelus Novus”, al que el huracán del progreso arrastra hacia el futuro:

Hay un cuadro de Klee que se llama *Angelus Novus*. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El Ángel de la Historia tiene que parecersele. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el Paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán<sup>1022</sup>.

La Tesis X retoma el tema de la VIII: “La tozuda fe de tales políticos en el progreso, su confianza en la “base en las masas” y, por último, su servil integración a un aparato incontrolable son tres aspectos de la misma cosa”<sup>1023</sup>. Así, prosigue la XIII,

la teoría socialdemócrata, y más aún su praxis, son avaladas por un concepto de progreso que no respondía a la realidad, sino a una exigencia dogmática. El progreso, tal como lo pintaban en sus cabezas los socialdemócratas, era, en primer lugar, un progreso de la humanidad misma (y no sólo de sus habilidades o conocimientos). En segundo lugar, era un progreso indefinido (en concordancia con una perfectibilidad infinita de la humanidad). Por último, fue uno esencialmente imposible de detener (recorriendo de manera autónoma un trayecto recto o uno en espiral<sup>1024</sup>).

En el Anexo B, Benjamin incide de nuevo en la concepción judía de la Historia: “Se sabe de la prohibición que tenía el judío para indagar en el futuro. En cambio, la Torá y su plegaria predicán la conmemoración. Esto les hacía perder el encanto por el futuro, en el que caen quienes consultan a los adivinos. Para los judíos, el futuro no se

---

<sup>1022</sup> Mate (2006), 155.

<sup>1023</sup> Benjamin (2009), 141.

<sup>1024</sup> Benjamin (2009), 145.

volvió, sin embargo, un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él estaba a cada segundo la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías”<sup>1025</sup>.

En *La Filosofía benjaminiana de la Historia*, de Ana Lucas, Javier Muguerza concluye que Benjamin “se muestra convencido de que “la imagen de los antecesores esclavizados” atesora una fuerza de motivación mucho mayor en el presente que “el ideal de los descendientes liberados”, esto es, de que la “anámnesis” es en este sentido más poderosa que la “prolepsis”, quizás porque la defensa de las causas perdidas reviste superior entidad moral que la exhibida por cualesquiera éticas del éxito”. Todos estos temas los desarrolla Arendt<sup>1026</sup>.

Para Ana Lucas, resulta de gran interés la concepción del tiempo de Benjamin “que desde el presente se precipita, se materializa y se detiene en la concentración de lo disperso. Esta visión transversal del tiempo provoca una ruptura con el tiempo homogéneo, lineal y vacío que el historicismo posee de la Historia, y concentra en él todos los fragmentos del pasado oprimido, en un intento de hacer justicia a los vencidos y salvar todas aquellas ideas que han sido amenazadas e incluso burladas a lo largo de la Historia”. Escritas en 1940, las *Tesis* pretendían ser un prólogo a *El libro de los pasajes*, donde expone los elementos aporéticos de la Modernidad. El mesianismo de Benjamin ofrecía un consuelo en un momento en el que se veía venir la exterminación de los judíos y el triunfo del nazismo<sup>1027</sup>.

Lucas apunta que estos temas ya los había abordado Benjamin en *El origen del drama barroco alemán*, en el que glosa la visión melancólica que el hombre del Barroco tenía de la Historia como un incesante “paisaje primordial petrificado”. De esta visión participa Benjamin, para quien la Historia es la acumulación de ruinas sobre ruinas que se alzan hasta el cielo, desde donde pueden ser contempladas como resultado de una única catástrofe<sup>1028</sup>.

---

<sup>1025</sup> Benjamin (2009), 152.

<sup>1026</sup> Lucas (1994), 11-2.

<sup>1027</sup> Lucas (1994), 16.

<sup>1028</sup> Lucas (1994), 31-3.

Lucas se refiere a Arendt, quien considera que, junto con Leo Strauss y Voegelin, da una gran importancia a la tradición judía como fundamento de la política. Pero, a diferencia de estos, Lucas señala que al fundamentar la política a través de una especie de “fundación sin fondo” que le proporciona la facultad kantiana del Juicio, Arendt llega a una cierta fundamentación de la política por medio de una confrontación de las distintas opiniones sin tener que recurrir al Derecho natural clásico como Strauss ni a una noción de orden calcado del orden divino como Voegelin. “A través del Juicio, es posible fundamentar la Historia y la política no de forma apriorística sino de forma retrospectiva: juzgando la Historia la dotamos de un cierto sentido. Este juicio sobre la Historia tiene lugar en el presente entendido como una “laguna temporal” entre el pasado y el futuro que permite establecer una distancia respecto al transcurso histórico y que abre un espacio en el que se puede desarrollar la reflexión y la acción”<sup>1029</sup>.

Según Lucas, “es precisamente esa independencia respecto de la Historia, esa capacidad de juzgarla en cada momento sin tener que esperar a su consumación final para arrancarle su sentido lo que constituye la esencia del judaísmo, como nos recuerda Lévinas en sus palabras dedicadas a la memoria de Rosenzweig. En este sentido, la tradición judía rompe con algunos conceptos de la Modernidad, ya que la esencia de ésta en alguno de ellos reside en afirmar la necesidad de la Historia. Y la imposibilidad de ponerla entre paréntesis; y se asemeja a la ruptura que los surrealistas proponían del tiempo y de la Historia”<sup>1030</sup>.

Así, Lucas señala que la reivindicación de la centralidad histórica del presente es un elemento que relaciona a Benjamin con la tradición judía, continuada después de él por Arendt y Lévinas; el otro elemento fundamental que trata también Arendt, y que está presente en Benjamin, es la relación del origen con la Modernidad. Como la de Benjamin, la noción de Historia de Arendt mira hacia atrás, hacia el pasado, y no hacia el futuro, al contrario de la Ilustración y de la socialdemocracia. Según Lucas,

---

<sup>1029</sup> Lucas (1994), 84.

<sup>1030</sup> Lucas (1994), 84.

el origen que sirve de fundamento no es el lugar de la unidad y la reconciliación en un sentido religioso o en el sentido platónico de la *caverna*, sino el lugar del conflicto y de la diferencia; es el lugar en el que se despliega el Juicio entendido como el diálogo entre posturas plurales que busca superar el decisionismo de las voluntades singulares. El origen, el fundamento único de la Historia y la política es el Juicio humano, el lugar de la razón dialógica, el ponerse en el lugar de los otros y no el contrato o el decisionismo de la obligación política. Arendt rechaza estos dos paradigmas culturales de la politología moderna<sup>1031</sup>.

Lucas reseña que Habermas seguirá el camino de la generación comunicativa del poder y su conservación mediante el Juicio. Volviendo a Benjamin, Lucas apunta que el ángel es la expresión de la débil fuerza mesiánica que nos ha sido concedida. Representa la posibilidad de salvar los fenómenos través de la representación, a través de la palabra, del nombre. Nombrando, salvamos los fenómenos, los redimimos substrayéndolos, al menos en parte, de su carácter efímero que los condena a la desaparición en el flujo continuo del tiempo<sup>1032</sup>.

La *Esperanza* de A. Pisano representada en el Bapstisterio de Florencia, que eleva sus manos hacia el futuro deseando sin alcanzarlo, mostrando su incapacidad de movimiento a pesar de ser alada, es interpretada por Benjamin como una alegoría de la imposibilidad última del cumplimiento de la esperanza humana en la Historia<sup>1033</sup>.

Para Lucas, tanto Kant como Hegel son partícipes del optimismo ilustrado y manifiestan una similar confianza en el progreso. Después de Hegel, esta confianza se ve agrietada, especialmente debido a la crítica romántica y preexistencial de Kierkegaard, al pesimismo de Schopenhauer y al pensamiento reaccionario francés –de Bonald a De Maistre<sup>1034</sup>. Pero es Nietzsche quien somete a una fuerte revisión la noción de Historia propia del progresismo optimista de su época y quien más poderosamente influye en Benjamin en su teoría de la Historia. En su “Segunda consideración intempestiva”, Nietzsche intenta poner la Historia “al servicio de la vida

---

<sup>1031</sup> Lucas (1994), 84-5.

<sup>1032</sup> Lucas (1994), 85-6.

<sup>1033</sup> Lucas (1994), 144.

<sup>1034</sup> Lucas (1994), 148.

y la acción”, distinguiendo tres concepciones de la Historia: la monumental, basada en una cadena que une los diferentes momentos históricos; la anticuaria, que preserva y venera las reliquias de los tiempos pasados, y por último, la concepción crítica, que, interpretando el pasado a partir del presente, juzga y condena la Historia para poder vivir. Todas estas cuestiones están presentes en la visión benjaminiana. Para Nietzsche, la finalidad de la humanidad no puede estar al final, sino únicamente en sus ejemplares máximos, que no se dan en un proceso continuo, sino que se muestran en una simultaneidad temporal. Según Lucas, Nietzsche es importante para la crítica de la noción de progreso porque, como dice G. Marramao, es el primero que critica este concepto no a partir de la negación, sino de la afirmación de su realidad, y dará así origen a una tradición en la que se encuentran Benjamin, Spengler, Thomas Mann y Freud, entre otros. Nietzsche, en su análisis del nihilismo, ha asumido la existencia del progreso y, sin embargo, le opone una noción de eterno retorno, no como vuelta a un tiempo cíclico, sino a la afirmación radical del “instante” como aquello que rompe con las hipótesis tanto del tiempo lineal como cíclico, introduciendo la salvación de la Historia gracias al poder del olvido y de la detención del tiempo<sup>1035</sup>.

A juicio de Lucas, “la crítica a la idea de progreso sólo se generaliza con el advenimiento de la sociedad de masas en el periodo de entreguerras, especialmente en Alemania”. El avance del capitalismo con sus secuelas de industrialización, urbanización y mercantilización de la vida en su conjunto produce un pesimismo en la intelectualidad alemana que, unido a la conciencia del poder destructor de la industria moderna experimentado en la Gran Guerra, hizo entrar en crisis la idea de progreso<sup>1036</sup>.

Lucas apunta que Benjamin destaca la estrecha vinculación que hay entre el concepto de progreso, el de decadencia y el de lo “siempre igual”. Ve en el eterno retorno la permanencia de la catástrofe<sup>1037</sup>. Y cita a Blanqui, que justifica su teoría cósmica del eterno retorno con argumentos parecidos a los que emplea Nietzsche en

---

<sup>1035</sup> Lucas (1994), 148-150.

<sup>1036</sup> Lucas (1994), 150.

<sup>1037</sup> Lucas (1994), 152.

su periodo más positivista: “Todo ser humano es pues eterno en cada uno de los segundos de su existencia [...] Hay un gran defecto, sin embargo, no hay progreso”<sup>1038</sup>. En el sentido esotérico del término, el historiador es un “profeta vuelto hacia atrás”, dice Benjamin, noción que se inspira en las ideas de Hermann Cohen, que afirma que el concepto moderno de Historia tiene su origen en el profetismo judío<sup>1039</sup>.

Annabel Herzog analiza la influencia de Benjamin en Arendt, un asunto que cree que no se ha estudiado a pesar de que hay varios hechos -su amistad, la custodia de los escritos de Benjamin por parte de Arendt y lo que ésta escribió al respecto, además del antipositivismo de ambos- que le llevan a concluir que Arendt hereda de Benjamin su concepción del poder redentor de la narrativa<sup>1040</sup>. De entrada, comparten la creencia en que el pasado es fragmentario y que sólo la escritura fragmentada en la forma de historias puede ser fiel con sus muertos y sus ruinas. Aunque hay una diferencia importante en que Arendt consideraba su pensamiento mucho más político que el de Benjamin, ambos mantienen la convicción de que las historias tienen la capacidad de salvar al mundo. El propósito de sus respectivas escrituras no es conmemorar a los vencidos y a los muertos sino escribir desde su punto de vista y, de esta manera, mostrar su ausencia, su invisibilidad, señala Herzog<sup>1041</sup>.

Herzog recuerda cómo en Benjamin la crítica de una percepción lineal y continua del tiempo implica el rechazo más radical del concepto de progreso, ya que cree que la creencia en el progreso implica una incompreensión total de la naturaleza real de la Historia, que consiste en catástrofes<sup>1042</sup>.

A su vez, Arendt, cita Herzog, se refiere en su “Respuesta” a la crítica de Eric Voegelin a *Los orígenes del totalitarismo* a su rechazo del concepto de progreso y a su crítica a la concepción lineal de casualidad histórica como consecuencias de su uso de

---

<sup>1038</sup> Lucas (1994), 157-8.

<sup>1039</sup> Lucas (1994), 176.

<sup>1040</sup> Herzog (2000), 2.

<sup>1041</sup> Herzog (2000), 3.

<sup>1042</sup> Herzog (2000), 5.

la experiencia personal en la escritura histórica<sup>1043</sup>, que más adelante señala que “copia literalmente” de la concepción de Benjamin sobre la narración<sup>1044</sup>.

Otra de las diferencias entre Arendt y Benjamin, la ausencia de una redención mesiánica en ésta, queda finalmente matizada por el valor que otorga al ejemplo y a la validez ejemplar. La validez ejemplar de las historias une a la gente, crea comunicación, y se opone a la oscuridad. “Las historias iluminan la Tierra, esto es, neutralizan la oscuridad”, apunta Herzog. Y para Arendt, “los tiempos oscuros son una condición política, la iluminación a través de las historias tiene un efecto político; las historias pueden salvar al mundo”<sup>1045</sup>.

Herzog concluye que la razón por la que Arendt no cita la influencia de Benjamin en su pensamiento, a diferencia de la de Kant, es porque “eligió vivir (no se rindió, como Benjamin), y para ella esto significó que eligió una comprensión política de su propio destino: su propia vida tenía una validez ejemplar. Desde entonces, su camino se separa del elegido por amigos, incluyendo a Benjamin, que eligieron suicidarse. La vida significa la renuncia a este tipo de *egocentrismo* descrito años más tarde en “Walter Benjamin”<sup>1046</sup>. Todo esto no impide que Arendt, en último término, concluye Herzog, sea heredera del pensamiento de Benjamin, aunque nunca lo reconociera explícitamente, pero sí le tributó homenajes implícitos<sup>1047</sup>.

La Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt parte del dolor al que están expuestos los individuos frente a la irracionalidad y el inhumanismo experimentados en Auschwitz, y quiere ayudar al hombre moderno a evitar que tan terrible episodio se repitiese. Horkheimer y Adorno estuvieron muy influidos por Benjamin, aunque no coincidían con él en su crítica cerrada a las nuevas formas de arte y a la industria cultural, que para Adorno son un elemento del universo totalitario fascista, o en su visión de que las injusticias de la Historia no tienen reparación alguna. Así, Max

---

<sup>1043</sup> Herzog (2000), 12.

<sup>1044</sup> Herzog (2000), 15.

<sup>1045</sup> Herzog (2000), 17.

<sup>1046</sup> Herzog (2000), 19.

<sup>1047</sup> Herzog (2000), 20-1.



Horkheimer cree que “la injusticia pasada no puede ser reparada. Los sufrimientos de las pasadas generaciones no encuentran ninguna compensación”<sup>1048</sup>. Es la convicción que distanciaba a Horkheimer de la esperanza “materialista teológica” de Walter Benjamin en la famosa discusión mantenida por vía epistolar en 1937: “La injusticia pasada sucedió ya y está concluida. Los abatidos están realmente vencidos”<sup>1049</sup>.

Horkheimer ve avanzar la Historia “sobre el sufrimiento y la miseria de los individuos”<sup>1050</sup> en una visión en cuanto “historia del sufrimiento”, como aparece a los ojos de las víctimas, de la historia del progreso desde la conciencia del precio que la humanidad paga por él, de los costes de la felicidad de los felices”<sup>1051</sup>. Su proceso de radicalización de la crítica le lleva a la exigencia desconcertante de “un salto fuera del progreso”, de una ruptura con la marcha triunfal de la Historia que, impulsada por la lógica implacable de dominio, sacrifica a los individuos en el altar del sistema, del poder<sup>1052</sup>.

Juan José Sánchez subraya que *Dialéctica de la Ilustración*, a diferencia de lo que pueda parecer de una lectura precipitada, ya que realiza una crítica radical de la Ilustración, lo que pretende es “salvar la Ilustración”<sup>1053</sup>, pues no hay otro modo, según los autores, de salvar la Ilustración que tomando conciencia de su dialéctica, ilustrando a la Ilustración sobre sí misma. Sánchez cree que las corrientes que hoy atraviesan el panorama intelectual, una contrailustración neoconservadora y una superación posmoderna, se remiten a *Dialéctica de la Ilustración*, prueba de la importancia de su interpretación. En el inicio de la *Dialéctica de la Ilustración*, hay una experiencia histórica dolorosa, dramática para Horkheimer y Adorno: la humanidad –escriben en 1944- no sólo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y “se hunde en un nuevo género de

---

<sup>1048</sup> Horkheimer (1999), 69.

<sup>1049</sup> Horkheimer (2010), 16.

<sup>1050</sup> Horkheimer (1982), 68.

<sup>1051</sup> Horkheimer (2010), 17.

<sup>1052</sup> Horkheimer (2010), 19.

<sup>1053</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 10-1.

barbarie”<sup>1054</sup>. Se proponen comprender las razones de este drama, que significaba el fin de la Ilustración, su autodestrucción, y llegan al convencimiento de una paradoja en la Ilustración: “El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología”<sup>1055</sup>.

En 1941, según Sánchez, Horkheimer “se ve abrumado por el avance de la barbarie nazi, por la perversión del socialismo en el estalinismo y por la asombrosa capacidad integradora y manipuladora de la cultura capitalista en la sociedad avanzada norteamericana. El horizonte, ya de por sí frágil, de esperanza en un cambio sustantivo hacia una sociedad humana se cierra para él”. Como anota Wiggershaus, su interés “se desplaza definitivamente de la teoría de la revolución fallida a la teoría de la fallida civilización”<sup>1056</sup>. Horkheimer trabaja en unos textos que se publicarían en un volumen de homenaje a Walter Benjamin, víctima ya de la barbarie, en el que se sacaban a la luz sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia* que Hannah Arendt logró rescatar en París y le hizo llegar a Adorno. “La visión de la Historia que finalmente se le *impone* a Horkheimer coincide ya con la que articulan las famosas *Tesis*: la Historia como catástrofe, como historia natural; el progreso como regreso. A Adorno no hizo falta que se *impusiera* esta visión; la compartía con Benjamin desde hacía tiempo”<sup>1057</sup>.

Horkheimer se ve obligado a abandonar su confianza, ya de por sí frágil, en la dialéctica positiva de la historia del pensamiento marxista y termina por aceptar, con Adorno, la lógica histórica de signo contrario que Max Weber había trazado en sus estudios sobre la Modernidad como proceso de racionalización. Coinciden en el diagnóstico: la Modernidad, la Ilustración, es un proceso progresivo e irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, proceso que comporta, a la vez, la progresiva funcionalización e instrumentalización de la Razón, con la consiguiente pérdida de sentido y libertad<sup>1058</sup>.

---

<sup>1054</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 51.

<sup>1055</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 56.

<sup>1056</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 21.

<sup>1057</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 22.

<sup>1058</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 23.

Así, la aporía en la que queda atrapada la *Dialéctica de la Ilustración* es la autodestrucción de la Ilustración, la crítica se hace tan radical que mina su propia base. Cabe recordar que este tema es tratado a menudo por Arendt, para quien la crítica es siempre destructora y considera que Kant es el gran destructor. A diferencia de Kant, parece ser, Horkheimer y Adorno sí se dieron cuenta de esta aporía, y subrayan que no albergan dudas sobre que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado<sup>1059</sup>. En una carta a P. Tillich, en 1942, Horkheimer expresa la exigencia de radicalidad que plantea la realidad: “Al eliminar la oración subordinada, que relativiza la mutilación de la humanidad, la Filosofía confiere al horror el carácter de absoluto que emerge del mismo... La ciencia echa mano de la estadística; al conocimiento le es suficiente un campo de concentración”<sup>1060</sup>.

Sin embargo, también la *Dialéctica de la Ilustración* deja entrever que “el proceso de autodestrucción de la Razón es posible porque la Razón no es en sí y totalmente razón dominante, destructora, sino que hay en ella *un momento de verdad* que, aunque oculto, aflora en determinados momentos históricos y puede rescatarse mediante el *recuerdo*”<sup>1061</sup>.

Sánchez subraya que lo que Horkheimer y Adorno denuncian no es el dominio de la Naturaleza como tal, sin el cual “no existiría el espíritu”, no es la Ilustración, sino su perversión en razón instrumental, identificadora y cosificadora. Reconocen que “cada progreso de la civilización ha renovado, junto con el dominio, también la perspectiva hacia su liberación”<sup>1062</sup>. Esta perversión se sitúa en el origen mismo del proceso ilustrado. Desligan la perversión del modo de producción capitalista y la hacen arrancar del olvido originario en los albores de la razón occidental. Porque ésta olvidó su originaria unidad con la Naturaleza –y el mito-, se configuró según el principio de dominio, y puso en el proceso el germen de su propia perversión. Esta denuncia en modo alguno comporta una renuncia a la Razón a favor de la Naturaleza. “Aferrados al

---

<sup>1059</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 53.

<sup>1060</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 28.

<sup>1061</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 132-140.

<sup>1062</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 92.

impuso emancipador-ilustrado de su pensamiento, Horkheimer y Adorno no conciben una superación de la perversión de la Ilustración que no pase por la propia Ilustración”, apunta<sup>1063</sup>.

Sánchez cree que la crítica que han hecho los posmodernos al logocentrismo, al dominio de los grandes relatos y a la teoría de Habermas como proyecto excesivamente ambicioso de racionalidad es, en buena medida, acertada, pero sólo en esa medida, ya que los posmodernos aceptan sin drama ni aporías la autodestrucción de la Ilustración denunciada por Horkheimer y Adorno y renuncian sin embargo al empeño que sostiene *Dialéctica de la Ilustración*: preparar un concepto positivo de razón. Frente a ello, Sánchez considera que Habermas ha recogido convincentemente el impulso ilustrado de *Dialéctica de la Ilustración* al proponer un nuevo paradigma de razón comunicativa. Pero incluso en este proyecto de razón universal e intersubjetiva, Sánchez señala que existe el riesgo de que la Razón quede reducida al dominio de la razón/argumentación de los que tienen poder o capacidad –competencia- de habla. En la perspectiva en la que Horkheimer y Adorno coinciden con la filosofía negativa de la Historia como Naturaleza, como historia de los vencidos, de Benjamin, la teoría de la acción comunicativa de Habermas parece acercarse, como la filosofía de la Ilustración de Hegel, a la claridad de la lógica del dominio. El pesimismo de los autores a Sánchez le parece más un gesto de resistencia que de resignación para no caer en la lógica del dominio y olvidar a las víctimas. En el fondo, remacha, se niegan a concebir la Razón y la Ilustración al margen de la reconciliación, y se resisten “hasta el final, aquí de la mano de Kant, a ceder la Razón a una razón sin esperanza”<sup>1064</sup>.

En su prólogo a la reedición alemana de 1969, Horkheimer y Adorno recuerdan que el libro fue concebido en un momento en el que era previsible el final del terror nacionalsocialista y apuntan a los nuevos retos del momento:

en el periodo de la división política en grandes bloques que se ven impelidos objetivamente a chocar unos contra otros, el horror continúa. Los conflictos en el

---

<sup>1063</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 31.

<sup>1064</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 36-8.

Tercer Mundo y el renovado auge del totalitarismo no son sólo meros incidentes históricos, como tampoco lo era, según la *Dialéctica*, el fascismo en aquel momento. Un pensamiento crítico que no se detiene ni ante el progreso exige hoy tomar partido a favor de los residuos de la libertad, de las tendencias hacia la humanidad real, aun cuando éstas parezcan impotentes frente a la marcha triunfal de la Historia<sup>1065</sup>.

En su prólogo de 1944 y 1947, Horkheimer y Adorno explican que se habían propuesto en esta obra

nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie. Habíamos subestimado las dificultades de la exposición porque aún teníamos demasiada fe en la conciencia actual. A pesar de haber observado, desde hacía muchos años, que en la actividad científica moderna las grandes invenciones se pagan con una creciente decadencia de la cultura teórica, creímos, no obstante, poder seguir esa actividad hasta tal punto que nuestra contribución se limitase preferentemente a la crítica o a la continuación de doctrinas particulares. [...] Los fragmentos reunidos en este volumen muestran, sin embargo, que hemos debido abandonar aquella confianza. Si el cultivo y el examen atentos de la tradición científica constituyen un momento indispensable del conocimiento, allí donde los depuradores positivistas la abandonan al olvido como lastre inútil, en la quiebra actual de la civilización burguesa se ha hecho cuestionable no sólo la organización, sino el sentido mismo de la ciencia. Lo que los férreos fascistas hipócritamente elogian y los dóciles expertos en humanidad ingenuamente practican, la incesante autodestrucción de la Ilustración, obliga al Pensamiento a prohibirse incluso la más mínima ingenuidad respecto a los hábitos y las tendencias del espíritu del tiempo. Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el Pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje es elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo hagan del todo imposible. Si los obstáculos fueran solamente aquellos que derivan de la inconsciente instrumentalización de la ciencia, la reflexión sobre las cuestiones sociales podría unirse a las tendencias en oposición a la ciencia oficial. Pero también éstas han sido afectadas por el proceso global de producción y han cambiado no menos que la ideología a la que se debían. Les sucede lo que siempre sucedió al pensamiento triunfante: en cuanto abandona voluntariamente su elemento crítico y se convierte en

---

<sup>1065</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 49-50.

mero instrumento al servicio de lo existente, contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor. La Filosofía, que en el siglo XVIII, desafiando la quema de libros y hombres, había infundido a la infamia un terror mortal, se puso ya bajo Napoleón de su parte. Al final, la escuela apologética de Comte usurpó la herencia de los inflexibles enciclopedistas y tendió la mano a todo aquello contra lo cual éstos habían combatido. Las metamorfosis de la crítica en afirmación afectan también al contenido teórico: su verdad se volatiliza. En la actualidad, por lo demás, la Historia veloz de adelanta a estos desarrollos espirituales, y los portavoces oficiales, que tienen otras preocupaciones, liquidan la teoría que los ayudó a conquistar un puesto bajo el sol, aun antes de que ésta tenga tiempo de prostituirse<sup>1066</sup>.

Así, Horkheimer y Adorno señalan que la aporía ante la que se encuentran se reveló como el primer objeto que debían analizar: la autodestrucción de la Ilustración, con las matizaciones antes señaladas:

No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el Pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad. En la enigmática disposición de las masas técnicamente educadas a caer en el hechizo de cualquier despotismo, en su afinidad autodestructora con la paranoia populista: en todo este incomprendido absurdo se revela la debilidad de la comprensión teórica actual<sup>1067</sup>.

Es decir, para Horkheimer y Adorno, la Ilustración entraña un momento destructivo del progreso, que debe afrontar ella misma desde la reflexión.

Crean que la causa de la regresión de la Ilustración a mitología “no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a

---

<sup>1066</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 51-2.

<sup>1067</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 53.

propósito con fines regresivos, sino en la Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad”. Observan un miedo predominante a alejarse de los hechos, que están ya preformados en la misma percepción por los usos dominantes en la ciencia, en los negocios y en la política, idéntico al miedo a la desviación social. Además, el arte, la literatura y la Filosofía deben adecuarse al concepto de claridad en el lenguaje y en el Pensamiento. “En la medida en que dicho concepto califica de oscuro formalismo, o mejor, de ajeno al espíritu nacional, el Pensamiento que procede negativamente ante los hechos y las formas de pensar dominantes condena al espíritu a una ceguera cada vez más profunda”<sup>1068</sup>.

Horkheimer y Adorno siguen analizando las paradojas del progreso. Creen que la “caída del hombre actual bajo el dominio de la Naturaleza es inseparable del progreso social. El aumento de la productividad económica, que por un lado crea las condiciones para un mundo más justo, procura, por otro, al aparato técnico y a los grupos sociales que disponen de él una inmensa superioridad sobre el resto de la población. El individuo es anulado por completo por los poderes económicos. Al mismo tiempo, estos elevan el dominio de la sociedad sobre la Naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado”. Creen que la elevación, materialmente importante pero socialmente miserable, del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo<sup>1069</sup>.

Los autores van más lejos y sostienen que incluso los bienes materiales se convierten en elementos de desdicha en el fascismo, y el progreso se invierte en regresión. En este prólogo escrito en 1944, apuntan que “el hecho de que la fábrica higiénica, con todo lo que ello implica: Volkswagen y palacios deportivos, liquide estúpidamente la metafísica sería incluso indiferente, pero que estos elementos se conviertan, dentro de la totalidad social, en metafísica, en cortina ideológica detrás de

---

<sup>1068</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 54.

<sup>1069</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 55.

la cual se condensa la desgracia, no resulta indiferente. De aquí arrancan nuestros fragmentos”<sup>1070</sup>.

Horkheimer y Adorno pasan entonces a analizar cómo opera la Ilustración, para la que es “sospechoso” lo que “no se doblega al criterio del cálculo y la utilidad”:

Y cuando ésta puede desarrollarse sin perturbaciones de coacción externa, entonces no existe ya contención alguna. Sus propias ideas de los derechos humanos corren en este caso la misma suerte que los viejos universales. Ante cada resistencia espiritual que se encuentra, su fuerza no hace sino aumentar. Lo cual deriva del hecho de que la Ilustración se reconoce a sí misma incluso en los mitos. Cualesquiera que sean los mitos que ofrecen resistencia, por el solo hecho de convertirse en argumentos en tal conflicto, esos mitos se adhieren al principio de racionalidad analítica, que ellos mismos reprochan a la Ilustración. La Ilustración es totalitaria<sup>1071</sup>.

Además, añaden, “la Ilustración deshace la injusticia de la vieja desigualdad, la dominación directa, pero la eterniza al mismo tiempo en la mediación universal, en la relación de todo lo que existe con todo. Ella garantiza lo que Kierkegaard elogia de su ética protestante y que aparece en el círculo de leyendas de Heracles como uno de los arquetipos del poder mítico: ella elimina lo inconmensurable. No sólo quedan disueltas las cualidades en el Pensamiento, sino que los hombres son obligados a la conformidad real”<sup>1072</sup>. El mercado no discrimina, pero sí modela todas las cualidades. A los hombres se les ha dado su *sí mismo* como propio, distinto de todos los demás, para que se convierta en igual. Pero dado que ese *sí mismo* no fue asimilado nunca del todo, Horkheimer y Adorno señalan que la Ilustración simpatizó siempre con la coacción social, incluso durante el periodo liberal. La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en un individuo. La horda, cuyo nombre reaparece sin duda en la organización de las juventudes hitlerianas, no es una recaída en la antigua barbarie, apuntan, sino el triunfo de la igualdad represiva, la evolución de la igualdad ante el Derecho hasta la negación del Derecho mediante la igualdad. Todo intento de quebrar

---

<sup>1070</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 55.

<sup>1071</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 62.

<sup>1072</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 67.



la coacción natural quebrando a la Naturaleza cae tanto más profundamente en la coacción que pretendía quebrar. Así ha transcurrido el curso de la civilización europea. La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta respecto de sus objetos como el destino cuyo concepto elimina: como liquidación. Bajo la niveladora dominación de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la Naturaleza, y de la industria, para la que aquélla lo prepara, los mismos libertos terminaron por convertirse en aquella “tropa” que Hegel designó como resultado de la Ilustración”<sup>1073</sup>.

Para Horkheimer y Adorno, “el dominio de la Naturaleza traza el círculo en el que la *Crítica de la Razón Pura* ha desterrado al Pensamiento. Kant unió la tesis de su incesante y fatigoso progreso hasta el infinito con la insistencia permanente sobre su insuficiencia y eterna limitación. La respuesta que él ofreció es el veredicto de un oráculo”<sup>1074</sup>.

El mito central de la Ilustración es para estos autores Odiseo, y el pasaje de las sirenas les parece que muestra las relaciones de dominio y poder. “La adaptación al poder del progreso implica el progreso del poder, implica siempre de nuevo aquellas formaciones regresivas que convencen no al progreso fracasado, sino precisamente al progreso logrado de su propio contrario. La maldición del progreso imparable es la imparable regresión”<sup>1075</sup>.

Tarea de la Ilustración es mostrar la entera conducta de príncipes y gobernantes como mentira intencionada, dicen citando a Nietzsche. Por otra parte, añaden, la Ilustración fue siempre un instrumento de los

grandes artistas del gobierno (Confucio en China, el Imperio Romano, Napoleón, el Papado en el tiempo en que miraba al poder y no sólo al mundo)... El engaño al que se ve sometida la multitud en este punto, por ejemplo, en toda democracia, es extremadamente precioso: ¡el empequeñecimiento y la gobernabilidad de los hombres son perseguidos como “progreso”! Al aparecer este carácter dual de la Ilustración como motivo histórico fundamental, su concepto, el de Pensamiento en constante

---

<sup>1073</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 67-8.

<sup>1074</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 79.

<sup>1075</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 88.

progreso, es ampliado hasta el comienzo de la historia narrada. Pero mientras que la relación de Nietzsche con la Ilustración, y por tanto con Homero, permaneció ambivalente, mientras que él vio en ella tanto el movimiento universal del espíritu soberano, del que él mismo se sentía realizador consumado, como el poder “nihilista”, hostil a la vida, en sus descendientes prefascistas ha quedado sólo este segundo momento, pervertido en ideología<sup>1076</sup>.

Para Horkheimer y Adorno, en la raíz del optimismo kantiano, según el cual la acción moral es racional aún allí donde la acción inmoral tiene buenas probabilidades de triunfo, está el horror ante la recaída en la barbarie. Si una de estas dos fuerzas morales: el amor mutuo y el respeto, desapareciera -escribe Kant siguiendo a Haller- “entonces la nada (de la inmoralidad), con las fauces abiertas, se tragaría el reino entero de los seres (morales), como una gota de agua”. Pero ante la razón científica, las fuerzas morales son ya, según el mismo Kant, impulsos y modos de conducta no menos neutrales que los inmorales, en las que se convierten tan pronto como se orientan no a aquella oscura posibilidad, sino a la conciliación con el poder. La Ilustración destierra de la teoría esta diferencia. Ella contempla las pasiones “como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos” [Spinoza]. El orden totalitario se ha tomado esto totalmente en serio, señalan: “Sustraído al control de su propia clase, que mantuvo al hombre de negocios del siglo XIX en el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo, que ahorra a sus pueblos los sentimientos morales mediante una disciplina de hierro, no necesita ya guardar disciplina alguna. En contra del imperativo categórico y en tanto más profunda concordancia con la Razón Pura, trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento”<sup>1077</sup>. Arendt coincide en este diagnóstico sobre la pérdida de la tradición y del control que suponían las últimas creencias burguesas, aunque no achaca directamente su origen a Kant como sí hacen Horkheimer y Adorno. Arendt sí que echa en cara a Kant el atentado contra la dignidad del individuo que a su juicio supone el concepto de progreso, que es siempre de la especie.

---

<sup>1076</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 98.

<sup>1077</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 133-4.

Según Horkheimer y Adorno, “la Razón es el órgano de cálculo, de la planificación; neutral respecto a los fines, su elemento es la coordinación. Lo que Kant fundamentó trascendentalmente: la afinidad entre conocimiento y planificación, que da a la existencia burguesa, racionalizada hasta en sus pausas, en todos los detalles el carácter de ineluctable finalidad, ha sido llevado a cabo ya empíricamente por Sade un siglo antes de la llegada del deporte”<sup>1078</sup>.

Creen que una vez que la utopía que dio la esperanza a la Revolución Francesa pasó, poderosa e impotente a la vez, a la música y la filosofía alemanas, el orden burgués establecido ha funcionalizado por completo la Razón. Ésta se ha convertido en la funcionalidad sin finalidad, que justamente por eso se deja acomodar a cualquier fin<sup>1079</sup>.

Horkheimer y Adorno señalan a la Ilustración como un fenómeno común a varias épocas. Lo que caracteriza a la de la edad moderna es que estuvo desde el principio bajo el signo del radicalismo, lo que la distingue de toda fase anterior de desmitologización: “Cada vez que con una nueva forma de sociedad han aparecido en la historia del mundo una nueva religión y una nueva mentalidad, fueron reducidos a polvo, junto con las viejas clases, estirpes o pueblos, los viejos dioses. Pero especialmente cuando un pueblo, debido a su propio destino –como, por ejemplo, los judíos-, pasa a una nueva forma de vida social, los viejos hábitos heredados, los ritos sagrados y los objetos de veneración son transformados en delitos y horrores abominables”, señalan<sup>1080</sup>. Así, los miedos e idiosincrasias de hoy, los rasgos de carácter despreciados o detestados pueden interpretarse como cicatrices de violentos progresos en la evolución humana. Esta línea es al mismo tiempo la línea de la destrucción y de la civilización. Cada paso ha sido un progreso, una etapa de la Ilustración. Pero mientras todas las transformaciones anteriores pusieron nuevas mitologías, si bien ilustradas, en lugar de las precedentes, ante la luz de la razón ilustrada se desvaneció como mitológica toda devoción que se tenía por objetiva y

---

<sup>1078</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 135.

<sup>1079</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 136.

<sup>1080</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 139.

fundada en la realidad. Todos los vínculos tradicionales cayeron con ello bajo el veredicto del tabú, incluidos aquellos que eran necesarios para la existencia del mismo orden burgués. El instrumento a través del cual la burguesía había llegado al poder: liberación de fuerzas, libertad general, autodeterminación, en suma, Ilustración, se volvió contra la burguesía tan pronto como ésta, convertida en sistema de dominio, se vio obligada a ejercer la opresión. La Ilustración no se detiene, según su propio principio, ni siquiera ante el mínimo de fe que es necesario para que el mundo burgués pueda existir. Ella no presta al dominio los fieles servicios que le prestaron siempre las viejas ideologías. Su tendencia anti-autoritaria, que se comunica, si bien sólo de forma soterrada, con la utopía implícita en el concepto de Razón, la hace al final tan hostil a la burguesía establecida como a la aristocracia, con la que aquélla, por lo demás, también muy pronto se coaligó. El principio anti-autoritario debe convertirse finalmente en su contrario, en la instancia hostil a la razón misma: la liquidación operada por ella de todo lo que es en sí mismo vinculante permite al dominio decretar de forma soberana y manipular las obligaciones que en cada caso le convienen<sup>1081</sup>. Así, añaden, después de la virtud civil y el amor hacia los hombres, para los que ya no tenía razones válidas, la Filosofía proclamó también como virtudes la autoridad y la jerarquía cuando éstas hacía tiempo que se habían convertido en mentiras en virtud justamente de la Ilustración. Pero tampoco contra esta perversión de sí misma tenía la Ilustración ningún argumento, pues la pura verdad no goza de ninguna ventaja frente a la deformación, ni la racionalización frente a la Razón, si no pueden demostrarlo en la práctica. Con la formalización de la Razón, la teoría misma, en la medida en que pretenda ser algo más que un signo de operaciones neutrales, se convierte en concepto incomprensible, y el Pensamiento sólo tiene pleno sentido una vez que ha renunciado al sentido. Ligada al modo de producción dominante, la Ilustración, que tiende a minar el orden que se ha hecho represivo, se disuelve por sí misma. “Ello fue expresado ya en los ataques que pronto fueron lanzados contra Kant, el “demoledor”, por parte de la Ilustración corriente. Lo mismo que la filosofía moral kantiana limitó su crítica para salvar la posibilidad de la Razón, así el pensamiento irreflexivamente

---

<sup>1081</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 139-140.

ilustrado tendió siempre, por espíritu de autoconservación, a superarse a sí mismo en escepticismo para poder dejar suficiente lugar al estado de cosas existente”, concluyen<sup>1082</sup>.

Respecto al judío, otro tema que también trata con detalle Arendt, Horkheimer y Adorno señalan que “todas las gestas de los prominentes no han logrado que fuese acogido por los pueblos de Europa; no le fue permitido echar raíces y se le censuró por eso mismo de “desarraigado”. Ha sido siempre un protegido, dependiente de emperadores, de príncipes o del Estado absolutista. Todos ellos fueron económicamente avanzados en relación con la población atrasada”<sup>1083</sup>. En la medida en que podían necesitar al judío como mediador, lo protegían frente a las masas, que eran las que tenían que pagar el precio del progreso. Los judíos fueron “colonizadores del progreso”, concretan. Los judíos ayudaron a difundir, como mercaderes, la civilización romana en la Europa pagana, fueron siempre, en consonancia con su religión patriarcal, exponentes de las relaciones ciudadanas, burguesas y finalmente industriales. Introducían en el país las formas capitalistas de vida, y atraieron sobre sí el odio de quienes tuvieron que sufrir bajo ellas. En nombre del progreso económico, por el cual hoy se hunden en la ruina, los judíos fueron siempre la espina en el ojo de los artesanos y de los campesinos, a los que desclasó el capitalismo. De esta forma, “los judíos experimentan ahora en sí mismos su carácter exclusivo y particular. Los que siempre quisieron ser los primeros son ahora relegados atrás, a gran distancia [...] arrojados a los márgenes de la sociedad [...] Aquellos que propagaron el individualismo, el Derecho abstracto, el concepto de persona, son ahora degradados al concepto de especie”<sup>1084</sup>. Consideran que son el más antiguo patriarcado, la encarnación del monoteísmo, y que transformaron los tabúes en máximas civilizadoras cuando los demás estaban aún estancados en la magia. Parecía que habían logrado aquello por lo que el cristianismo se fatigó en vano: la destitución de la magia en virtud de la propia fuerza, que como servicio divino se vuelve contra sí misma. Los judíos no

---

<sup>1082</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 140.

<sup>1083</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 220.

<sup>1084</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 220.

han extirpado la asimilación a la Naturaleza; más bien la han superado, conservándola en las puras obligaciones del rito. De este modo, apuntan, “han guardado la memoria conciliadora, sin recaer, a través del mito, en la mitología. Por eso aparecen ante los ojos de la civilización avanzada como atrasados y a la vez demasiado adelantados, como iguales y diferentes, astutos y tontos al mismo tiempo. Son acusados de lo que ellos –los primeros burgueses- han vencido ante todo en sí mismos: la inclinación a dejarse seducir por lo inferior, el impulso hacia lo animal y la tierra, la idolatría”<sup>1085</sup>.

En su diagnóstico del presente, también coinciden Horkheimer y Adorno con Arendt en señalar con preocupación el olvido o desprecio del pasado: “Lo que uno fue y ha experimentado una vez es anulado frente a lo que es o aquello para lo que puede servir ahora. El primer consejo, entre benévolo y amenazador, que se da a menudo al emigrado: el de olvidar completamente el pasado, ya que no puede transportarlo consigo, y de hacer una cruz sobre él y comenzar sin más una nueva vida [...]. Se reprime la Historia en uno mismo y en los demás por temor a que pueda recordar el desastre de la propia existencia, que consiste a su vez, en gran parte, en la represión de la Historia”<sup>1086</sup>.

Al igual que Benjamin en sus *Tesis de Filosofía de la Historia* con el “Angelus Novus”, Horkheimer y Adorno construyen en “Le prix du progrès” una bellísima alegoría del “precio del progreso”, sobre el que tienen escrúpulos como un médico que sabe que el empleo del cloroformo en operaciones es una ilusión, ya que se produce una parálisis motora, pero el dolor es percibido de una forma más aguda, que no se recuerda una vez que el paciente se despierta. Si esto es así, concluyen los autores,

los oscuros caminos del gobierno divino del mundo se verían por una vez justificados [...]. Podría surgir la sospecha de que nos comportamos con los otros hombres y con la criatura en general no de distinta forma a como lo hacemos con nosotros mismos una vez superada la operación: ciegos frente al dolor. El espacio que nos separa de los otros tendría el mismo significado, para el conocimiento, que el tiempo que se interpone entre nosotros y el dolor de nuestro propio pasado: el de un límite

---

<sup>1085</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 230.

<sup>1086</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 258.

infranqueable. Pero el dominio permanente sobre la Naturaleza, la técnica médica y la no médica, recibe su fuerza de esta ceguera; más aún, ello se ha hecho posible merced al olvido. Pérdida del recuerdo como condición trascendental de la ciencia. Toda reificación es un olvido<sup>1087</sup>.

*Dialéctica de la Ilustración* ha concitado críticas como las de Villacañas, para quien se trata de un libro “fatídico y extraño”, que cree que avala las tesis principales “del por un tiempo nazi Heidegger”, y que vio en la seguridad inicial de la Ilustración el síntoma inequívoco que denunciaba de su vocación totalitaria. Su conclusión es que “en todo caso la Ilustración debería ser cuestionada a partir de una crítica objetiva, psicoanalítica, ideológica, no mediante una crítica radical; pero a cambio, ella también debió comportarse como una potencia crítica auto-controlada en relación con su propio presente. No destruirla, pero tampoco convertirla en una agencia destructiva”<sup>1088</sup>.

Los ensayos reunidos en *Crítica cultural y sociedad* de Adorno fueron en su mayoría escritos en los años 40 en EEUU, cuando trabaja en paralelo en *Dialéctica de la Ilustración* con Horkheimer. En “Spengler tras el ocaso”, recupera al denostado autor de *La decadencia de Occidente*, quien cree que “ha sido olvidado con la velocidad de la catástrofe hacia la cual camina la Historia universal según su propia doctrina”<sup>1089</sup>. Adorno coincide con Spengler en “la latente ahistoricidad de un estado en el cual los hombres no se encuentran sino como objetos de incomprensibles procesos, sin ser ya capaces de una continua experiencia del tiempo, sometidos como están al violento choque de aquellos procesos y al inmediato olvido de los mismos. Spengler ha visto la conexión que hay entre la atomización y el tipo humano regresivo”<sup>1090</sup>. De hecho, apunta que hoy “se acusa de torpe resentido al que recuerda la monstruosidad de Auschwitz. Nadie da valor alguno a las terribles cosas del pasado inmediato”<sup>1091</sup>. Creemos que Adorno probablemente opinaría hoy que lo que se ha

---

<sup>1087</sup> Horkheimer y Adorno (2004), 274-5.

<sup>1088</sup> Villacañas (2013), 25.

<sup>1089</sup> Adorno (1973), 25.

<sup>1090</sup> Adorno (1973), 29.

<sup>1091</sup> Adorno (1973), 33.

producido es una *hollywoodización* del Holocausto. Adorno también mantiene una postura muy crítica con la prensa, que considera, junto con Spengler, que manifiesta la ambigüedad de la Ilustración, ya que creen que hay una tendencia inconsciente a poner a las masas bajo la poderosa influencia del periódico, lo que a los idealistas de la primitiva democracia les parecía “pura Ilustración” sin segundas intenciones, al igual que los ingenuos que se entusiasman con la idea de la libertad de prensa, pero creen que abren vía libre a “los césares de la prensa mundial”<sup>1092</sup>. En esta última crítica no coinciden con Arendt, quien alaba la teoría de Kant de la necesaria publicidad de las ideas, de hecho, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?” se escribió para un periódico, el *Berlinische Monatsschrift*. Arendt valora la función del periodismo, que en cierto modo ejerció en *Eichmann en Jerusalén*. “Entre los modos existenciales de la veracidad”, cree que “sobresalen la soledad del filósofo, el aislamiento del científico y el artista, la imparcialidad del historiador y el juez, y la independencia del investigador, el testigo y el periodista”<sup>1093</sup>. En “A casa a dormir”, señala que “unos corresponsales libres e independientes son una amenaza mayor para la fabricación de imágenes que las conspiraciones exteriores de los enemigos reales de Estados Unidos”<sup>1094</sup>. En “200 años de la Revolución americana”, dirá que “el mayor error de Nixon, aparte de no haber destruido las cintas en el momento justo, fue no haber contado con la insobornabilidad de los tribunales y la prensa”<sup>1095</sup>. En “Verdad y política”, apunta:

La transmisión de la verdad factual abarca mucho más que la información diaria que brindan los periodistas, aunque sin ellos nunca encontraríamos nuestro rumbo en un mundo siempre cambiante, y nunca, en el sentido más literal, sabríamos dónde estamos. Sin duda, esto tiene la máxima importancia política, pero si la prensa llegara alguna vez a convertirse en el “cuarto poder”, tendría que ser protegida del poder gubernamental y de la presión social incluso con mayor cuidado que el poder judicial, porque esta importantísima función política de suministrar información se ejercita,

---

<sup>1092</sup> Adorno (1973), 31.

<sup>1093</sup> *Verdad y mentira en la política*: Arendt (2017), 73.

<sup>1094</sup> *Responsabilidad y juicio*: Arendt (2007a), 242.

<sup>1095</sup> *Tiempos presentes*: Arendt (2006), 163.



hablando en términos estrictos, desde fuera del campo político; no hay, o no debería haber, ninguna acción o decisión implícita<sup>1096</sup>.

También tendrá una opinión positiva sobre Spengler Strauss, quien cita a uno de los críticos con la idea de progreso anteriores a la Primera Guerra Mundial, Georges Sorel y su libro *Las ilusiones del progreso*, pero que pensaba que el declive del mundo occidental era imposible a causa de la vitalidad de la civilización occidental. Strauss concluye que aunque haya errores en Spengler, el mismo título *La decadencia de Occidente* es más serio y razonable que esas esperanzas que tanto duraron<sup>1097</sup>.

En lo que sí coincide Adorno con Arendt es en la decadencia de la política. Cree que una vez conseguidos los derechos, “ya no hay manera de mover a los nietos a que hagan uso de ellos, ni siquiera bajo amenazas penales”<sup>1098</sup>. Eso sí, Spengler se aleja de Arendt y Adorno en su visión sobre las víctimas: “Donde la Filosofía de la Historia de Hegel habla del matadero de la Historia con sombría y rígida tristeza, Spengler no ve más que hechos que sin duda pueden lamentarse si uno tiene disposición melancólica, pero que es mejor eliminar como preocupación”<sup>1099</sup>.

Adorno también reivindica a Heine frente a Karl Kraus y muchos otros. “Heine es el único de todos los nombres célebres de la poesía alemana que, a pesar de toda su afinidad con el romanticismo, ha conservado un concepto de Ilustración sin aguar. La inquietud que provoca a pesar de su tendencia conciliadora se debe precisamente a ese radical clima ilustrado”<sup>1100</sup>. Para Heine, los franceses son “tibios y moderados”, ya que lo más que han hecho es “matar a un rey”, mientras que la *Crítica de la Razón Pura* es “la espada con la que se descabezó al deísmo en Alemania”<sup>1101</sup>. Sin embargo, cabe recordar el horror que le produjo a Kant la ejecución de Luis XVI. En *Doctrina del*

---

<sup>1096</sup> *Verdad y mentira en la política*: Arendt (2017), 76.

<sup>1097</sup> Strauss (2004), 170.

<sup>1098</sup> Adorno (1973), 34.

<sup>1099</sup> Adorno (1973), 39.

<sup>1100</sup> Adorno (1973), 196.

<sup>1101</sup> Heine (2008), 153.

*Derecho*, Kant califica la ejecución de Luis XVI de “abismo que devora todo sin retorno, un suicidio del Estado”<sup>1102</sup>.

Para Adorno, los fascistas que eliminaron la crítica sucumbieron a la misma ingenuidad que los críticos, “la fe en la cultura como tal”<sup>1103</sup>. El irracionalismo de la crítica de la cultura es que decide que la Ilustración misma y como tal –no como instrumento de dominio real- tiene la culpa de todo<sup>1104</sup>. Pero, prosigue Adorno, “toda cultura participa de la culpa total de la sociedad pues, como el comercio (*Dialéctica de la Ilustración*), vive gracias a la injusticia ya cometida en la esfera de la producción. La crítica cultural recubre y disimula la crítica, y sigue siendo ideología en la medida en que es mera crítica de la ideología”<sup>1105</sup>.

Adorno recoge un tema que trata Arendt, el de la *banausía* en Grecia, al respecto de la crítica cultural: “La *antibanausía* ateniense era las dos cosas a la vez: el despectivo orgullo de aquél que no se ensucia las manos por aquél de cuyo trabajo vive y la conservación de la imagen de una existencia que apunta a más allá de la coerción presente detrás de todo trabajo. Al dar expresión a la conciencia sucia, a la mala conciencia, cuya bajeza destaca, la *antibanausía* es al mismo tiempo una acusación contra lo que esas mismas víctimas sufren: la sumisión del hombre a la forma concreta de reproducción de su vida”<sup>1106</sup>.

Para Adorno, hoy se sustituye implícitamente el momento de objetividad de la verdad, sin el cual no es posible pensar siquiera la dialéctica, por positivismo vulgar y por pragmatismo; en última instancia, por “subjetivismo burgués”<sup>1107</sup>.

Por último, concluye Adorno en un pasaje muy citado:

---

<sup>1102</sup> Philonenko (1986), 117.

<sup>1103</sup> Adorno (1973), 227-8.

<sup>1104</sup> Adorno (1973), 232.

<sup>1105</sup> Adorno (1973), 234-5.

<sup>1106</sup> Adorno (1973), 235-6.

<sup>1107</sup> Adorno (1973), 239-240.

Cuanto más total es la sociedad, tanto más cosificado está el espíritu, y tanto más paradójico es su intento de liberarse por sí mismo de la cosificación. Hasta la más afilada consciencia del peligro puede degenerar en cháchara. La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía. El espíritu crítico, si se queda en sí mismo, en autosatisfecha contemplación, no es capaz de enfrentarse con la absoluta cosificación que tuvo entre sus presupuestos el progreso del espíritu, pero que hoy se dispone a desangrarlo totalmente<sup>1108</sup>.

En *Dialéctica negativa*, Adorno coincide con la crítica a la conducta de Heidegger durante el nazismo y al impacto que ésta tuvo en su filosofía que analizará su discípulo Habermas frente a la justificación en la que quizás cayó Arendt: “La historicidad paraliza la Historia, la deshistoriza, sin preocuparse de las condiciones históricas, que son precisamente las que determinan constitución interna y constelación de sujeto y objeto. [...] La ontologización de la Historia vuelve a permitir la atribución del poderío del ser a las tiranías históricas exentas de toda crítica: de este modo queda justificada la sumisión a situaciones históricas como si fueran dispuestas por el mismo ser”<sup>1109</sup>. Este aspecto de la teoría heideggeriana de la Historia ha sido rechazado por Karl Löwith. Los proyectos de la ontología existencial absolutizan y transfiguran en eternidad el tiempo mismo, y con él la caducidad. Tales son los últimos consuelos que ofrece la Filosofía, que acepta el prejuicio platónico de que lo imperecedero tiene que ser lo bueno; es decir, que en la guerra permanente, los que tienen razón son los ahora más fuertes. Pero si en Platón las virtudes guerreras tenían que rendir cuentas ante la idea más alta de todas, la de la justicia, ahora sólo queda el poder<sup>1110</sup>. Adorno cita un pasaje de Löwith, que se pregunta cómo se puede trazar dentro del pensamiento histórico la frontera

---

<sup>1108</sup> Adorno (1973), 248.

<sup>1109</sup> Adorno (1973), 133.

<sup>1110</sup> Adorno (1973), 133.5.

entre el “auténtico acontecer” y lo que se produce “vulgarmente”, entre el destino que ha sido elegido libremente y el que no:

Más aún: ¿no podría decirse que esa misma historia vulgar se ha vengado del desprecio que Heidegger ha mostrado hacia las realidades del presente induciéndole a aceptar la dirección de la Universidad de Friburgo en un momento en el que prevaleció la decisión vulgar, bajo el Gobierno de Hitler? ¿No transfirió con ello su más auténtica y decidida existencia a la “existencia alemana”, desarrollando su teoría ontológica de la historicidad existencial sobre la base óptica de unos acontecimientos reales, es decir, políticos?<sup>1111</sup>

Adorno aborda a continuación el tema del progreso y del ciclo. Cree que el consuelo por el hundimiento de los pueblos se mimetiza con las teorías cíclicas, cuyo último representante ha sido Spengler. “Al disponer filosóficamente de la formación y muerte de pueblos y culturas se olvida que, si lo irracional e incomprensible de la Historia ha llegado a ser evidente, es porque nunca fue de otro modo; hablando de progreso, se le roba su contenido”<sup>1112</sup>. Achaca a Hegel lo que Arendt reprocha a Kant: “Lo que Hegel atribuyó hipertróficamente a los Espíritus de los pueblos como individualidades colectivas se lo quitó a la individualidad, al hombre singular”<sup>1113</sup>. Cree que Hegel era consciente “de la ficción de la autonomía histórica del individuo al igual que de toda inmediatez sin mediar. Por eso, al valerse de la teoría histórica procedente de Kant sobre la “astucia de la Razón”, ha puesto al individuo al nivel de meritorio agente del Absoluto, que así ha revelado serlo a lo largo de los siglos [...]. Los individuos quedan relegados a meros órganos ejecutores del universal”, en suma. Adorno señala que en Hegel y en Balzac la pasión es el motor de la individualidad; en Hitler, ya parodia; hoy, un anacronismo para el hombre dominado, en descomposición<sup>1114</sup>.

En este momento, Adorno mantiene que

---

<sup>1111</sup> Löwith (1956), 131-2.

<sup>1112</sup> Adorno (1973), 340.

<sup>1113</sup> Adorno (1973), 340.

<sup>1114</sup> Adorno (1973), 341.

después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino. Una tal sensibilidad se basa realmente en hechos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia tal y como es irradiado por una trascendencia establecida afirmativamente. En efecto, esta construcción afirmaría la negatividad absoluta, a la que ayudaría ideológicamente una pervivencia que se hecho inmanente ya a la sociedad actual hasta abocarla a su autodestrucción. El terremoto de Lisboa bastó para curar a Voltaire de la teodicea leibniziana; pero la abarcable catástrofe de la primera naturaleza fue insignificante comparada con la segunda, social, cuyo infierno real a base de maldad humana sobrepasa nuestra imaginación. Si la capacidad de la metafísica ha quedado paralizada es porque lo ocurrido le deshizo al pensamiento metafísico especulativo la base de su comparabilidad con la experiencia. El tema dialéctico de la conversión de calidad en cantidad vuelve a triunfar de forma indescriptible. Con el asesinato administrativo de millones de personas, la muerte se ha convertido en algo que nunca había sido temible de esa forma. Ya no queda posibilidad alguna de que entre en la experiencia vital de los individuos como algo concorde con el curso de su vida. El individuo es despojado hoy día de lo último y más pobre que le había quedado. El que en los campos de concentración no sólo muriese el individuo, sino el ejemplar de una especie, tiene que afectar también a la muerte de los que escaparon a esa medida. El genocidio es la integración absoluta, que cuece en todas partes donde los hombres son homogeneizados, pulidos –como se decía en el ejército- hasta ser borrados literalmente del mapa como anomalías del concepto de su nulidad total y absoluta. Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura realidad con la muerte. La afirmación más audaz del *Final de partida* de Beckett, según el cual ya no queda mucho que temer, es la reacción ante una praxis que dio la primera muestra de sí en los campos de concentración y en cuyo concepto antaño venerable, acecha ya una teleleología dirigida a la aniquilación de lo diferente. La negatividad absoluta es previsible y ya no sorprende a nadie. El miedo estaba unido al principio individual de la autoconservación, que se elimina a sí mismo por su propia lógica. Cuando en el campo de concentración los sádicos anunciaban a sus víctimas: “Mañana te serpentearás como humo de esa chimenea al cielo”, eran exponentes de la indiferencia por la vida individual a que tiende la Historia. En efecto, el individuo es ya en su libertad formal tan disponible y sustituible como lo fue luego bajo las patadas de sus liquidadores. Pero desde el

momento en que el individuo vive en un mundo cuya ley es el provecho individual universal y, por tanto, no posee más que este yo convertido en indiferente, la realización de la tendencia desde antiguo familiar es a la vez lo más espantoso. Nada puede sacarle de ese espanto, como tampoco lo pudo de la alambrada electrificada que rodeaba el campo de concentración. La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se puede escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, de si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado. Su supervivencia requeriría ya la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible. ¡Qué culpa tan radical la de quien se salvó! Su pago son los sueños que padece, como el de quien ya no vive, sino que fue pasado por la cámara de gas en 1944, cuya existencia posterior entera es mera imaginación, emanación del deseo delirante de un asesinado hace veinte años<sup>1115</sup>.

Para Adorno, “lo que hay de inhumano en la capacidad de distanciarse y elevarse como un espectador viene a ser a fin de cuentas lo humano, pese a toda la resistencia de sus ideólogos”<sup>1116</sup>.

Adorno señala que “si la dialéctica negativa exige la reflexión del Pensamiento sobre sí mismo, esto implica palpablemente que, para ser verdadero, tiene, por lo menos hoy, que pensar también contra sí mismo. De no medirse con lo más extremo, con lo que escapa al concepto, se convierte por anticipado en algo de la misma calaña que la música de acompañamiento con que las SS gustaban de cubrir los gritos de sus víctimas”<sup>1117</sup>.

Adorno concluye que

Hitler ha impuesto a los hombres un nuevo imperativo categórico para su actual estado de esclavitud: el de orientar su pensamiento y su acción de modo que Auschwitz no se repita, que no vuelva a ocurrir nada semejante. Este imperativo es tan reacto a toda fundamentación como lo fue el carácter fáctico del imperativo

---

<sup>1115</sup> Adorno (1973), 361-3.

<sup>1116</sup> Adorno (1973), 363.

<sup>1117</sup> Adorno (1973), 365.

kantiano. Tratarlo discursivamente sería un crimen: en él se hace tangible el factor adicional que comporta lo ético. Tangible, corpóreo, porque representa el aborrecimiento, hecho práctico, al inaguantable dolor físico al que están expuestos los individuos, a pesar de que la individualidad como forma espiritual de reflexión toca a su fin. La moral no sobrevive más que en el materialismo sin tapujos. La marcha de la Historia no deja otra salida que el materialismo a lo que tradicionalmente fue su inmediata oposición, la metafísica<sup>1118</sup>.

Adorno apunta que lo que el espíritu se glorió en otro tiempo de determinar o construir a su imagen o semejanza ha tomado la dirección de lo que no se parece al espíritu ni acepta su dominación, la cual con todo se manifiesta en ello como el Mal absoluto.

El estrato humano de lo somático, lejano al sentido, es el escenario del sufrimiento que abrasó en los campos de concentración sin consuelo alguno todo lo que hay de apaciguador en el espíritu y su objetivación, la cultura. [...] El hecho de que Auschwitz haya podido ocurrir en medio de toda una tradición filosófica, artística y científico-ilustradora encierra más contenido que el que ella, el espíritu, no llegara a prender en los hombres y cambiarlos. En esos santuarios del espíritu, en la pretensión enfática de su autarquía es precisamente donde radica la mentira. Toda la cultura después de Auschwitz, junto con la crítica contra ella, es basura. Al restaurarse después de lo que dejó ocurrir sin resistencia en su casa, se ha convertido por completo en la ideología que era en potencia desde que, en oposición con la existencia material se arrogó el derecho de insuflarle la luz; una luz que precisamente el aislamiento del espíritu se había reservado para sí quitándosela al trabajo corporal. Quien defiende la conservación de la cultura, radicalmente culpable y gastada, se convierte en cómplice; quien la rehúsa fomenta inmediatamente la barbarie que la cultura reveló ser. [...] La absolutez del espíritu, aureola de la cultura, fue el mismo principio, que violentó incansablemente lo que simulaba expresar, Auschwitz ha privado de su derecho a toda voz de las alturas, aunque sea teológica<sup>1119</sup>.

Para Adorno, como para Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*, “en los campos de concentración la muerte ha alcanzado un nuevo horror: desde Auschwitz,

---

<sup>1118</sup> Adorno (1973), 365.

<sup>1119</sup> Adorno (1973), 366-7.

temer la muerte significa temer algo peor que la muerte”. Lo que la muerte inflige a los socialmente condenados lo encuentra anticipado biológicamente en los ancianos. No sólo su cuerpo, sino su yo, todo lo que hicieron de sí y les hacía hombres, se deshace sin enfermedad ni intervención violenta. “Es como si, juntamente con lo que en ellos se estima inmortal, desapareciera ya en vida el resto de confianza en su supervivencia trascendental”<sup>1120</sup>.

El periodista y ensayista Arcadi Espada plantea una reflexión que puede parecer en principio opuesta a la de Adorno sobre la representabilidad de Auschwitz, pero que también responde a la exigencia de que Auschwitz no se repita:

Auschwitz es el mayor desafío a la representación de la memoria. Obviamente, no sólo se puede escribir después de Auschwitz sino que se debe. En realidad, de qué otra cosa puede escribir un hombre después de Auschwitz. Por lo tanto hay que alabar a quienes decidieron “museificar”, es decir, representar, Auschwitz. Yo comprendo los reparos muy sentimentales de Álvaro Lozano en su libro *El Holocausto y la cultura de masas* y su repugnancia ante los japoneses que se fotografían debajo del “*Arbeit macht frei*”. Pocas veces he tenido un vómito iestético! comparable al que me produjo ver en una oficina de turismo de Cracovia la portada de *Atardecer en Auschwitz*. Pero hay que ver si tanto vómito no lleva en realidad a la claudicación. Las torres de Auschwitz no pueden representarse como el Taj Mahal. Pero deben representarse. El mayor triunfo del nazismo sería hacer de Auschwitz algo irrepresentable. Lo que los haría dioses<sup>1121</sup>.

José A. Zamora señala que existen importantes paralelismos entre Arendt y Adorno, de tipo biográfico y algunos de sus análisis sobre Auschwitz, por ejemplo, pero ninguno de los dos tomó en consideración la obra del otro, lo que atribuye a una serie de desencuentros personales y a que “los horizontes intelectuales de referencia en ambos autores son completamente divergentes”<sup>1122</sup>. Así, considera que “la crítica adorniana de la sociedad moderna capitalista se inscribe en la tradición dialéctica y

---

<sup>1120</sup> Adorno (1973), 371.

<sup>1121</sup> Espada (2011).

<sup>1122</sup> Zamora (2010), 245-6.



materialista, mientras que la crítica arendtiana se apoya en un existencialismo orientado políticamente y en un republicanismo libertario”<sup>1123</sup>.

También señala estas convergencias en la reflexión sobre Auschwitz y divergencias en muchos de los puntos centrales de sus respectivos pensamientos Gandesha, quien sin embargo desarrolla dos puntos comunes. A su juicio, ambos leen la *Crítica del Juicio* como un camino que va más allá de la estructura partida de la historia natural, frente a Heidegger, que intenta romper la oposición entre ser y tiempo. Gandesha encuentra otro punto en común: concluye que en Adorno también se contempla de forma negativa la retirada de lo político en la Modernidad<sup>1124</sup>.

Nuria Sánchez Madrid sostiene que hay dos puntos de acuerdo entre Arendt y Adorno: la reivindicación del concepto de cultura y la tarea educativa. Las afinidades las atribuye quizá al “común interés por el *pescador de perlas* que fue Walter Benjamin”<sup>1125</sup>.

Al igual que Adorno, Horkheimer también publicará en solitario después de haber escrito con Adorno al alimón *Dialéctica de la Ilustración*, en su caso, *La crítica de la razón instrumental* (1947), que reflexiona sobre los temas de la obra conjunta, fruto de una época oscura, en la que coexisten el nazismo, el marxismo estalinista y el capitalismo de masas, de ahí su acercamiento con Adorno a la filosofía negativa de la historia de Benjamin. No se trata de negar la Razón ni la racionalización del mundo, sino de realizar una autocrítica de la Razón. Y no se trata tampoco de negar el progreso, sino de romper, de *quebrar* la lógica de dominio, de autoconservación que lo pervierte en su contrario. Juan José Sánchez entiende que Horkheimer asume el diagnóstico de la crisis de Weber como progresiva racionalización, pero se desmarca de él en la medida en que Weber lo acepta resignadamente como el destino de Occidente, la formalización de la Razón y su divorcio del mundo de los fines y los valores y el retorno del insuperable politeísmo de los viejos dioses desacralizados<sup>1126</sup>.

---

<sup>1123</sup> Zamora (2010), 256.

<sup>1124</sup> Gandesha (2004), 470.

<sup>1125</sup> Sánchez Madrid (2011), 79.

<sup>1126</sup> Horkheimer (2010), 21.

Sánchez cree difícil sustraerse de la impresión de hallarnos ante una negación de la Modernidad, del hoy ya indiscutido e indiscutible progreso que ha supuesto la diferenciación de las esferas de racionalidad, del aumento de la autonomía y racionalidad que ha hecho posible dicho progreso. “Evidentemente Horkheimer reconoce y asume el proceso moderno de racionalización como un “proceso histórico necesario”, como un irrenunciable progreso. [...] Lo que hace es señalar el precio que la humanidad ha pagado por este avance”<sup>1127</sup>.

Sánchez señala que la consecuencia última de este ingente proceso de cosificación, objetivo central de la crítica de Horkheimer, es la capitulación de la Razón ante la realidad existente, ante el poder de lo que triunfa en la Historia, en definitiva, una nueva sumisión de la Razón ante el mito. Cree que los pensadores posmodernos consideran que la visión de Horkheimer está viciada por la nostalgia de la razón dogmática. Según Rorty, Horkheimer (y Adorno) piensa que en “el mundo enteramente desencantado”, el “Pensamiento ciegamente pragmatizado” pierde su “cualidad trascendente y su relación con la verdad”. [...] No es éste, sin embargo, el objetivo de Horkheimer, apunta Sánchez. Lo que teme es que sea arrollado por la lógica disolvente del dominio y pierda su momento de verdad, la “capacidad de resistencia frente a la injusticia”<sup>1128</sup>.

Según Sánchez, la crítica de Horkheimer alcanzaría hoy también al pensamiento débil o posmoderno que, en la estela de Heidegger, rechaza el imperio de la razón tecnológica en la posmodernidad, para lo que cita a Vattimo<sup>1129</sup>, en un momento en el que se está produciendo el triunfo del individuo narcisista y conformista sobre el ciudadano<sup>1130</sup>.

La Razón se instrumentaliza, la verdad se hace coincidir con el poder y se vende al progreso abstracto, al éxito. Horkheimer ve a la ciencia de espaldas a las

---

<sup>1127</sup> Horkheimer (2010), 22.

<sup>1128</sup> Horkheimer (2010), 23.

<sup>1129</sup> Horkheimer (2010), 27.

<sup>1130</sup> Horkheimer (2010), 35.

fábricas de la muerte, a los campos de concentración, que han reducido radicalmente al absurdo su pretensión de significar sin más progreso<sup>1131</sup>.

De ahí, concluye, que la protesta y rebelión de la Naturaleza contra este proceso que la instrumentaliza y la reduce a mero objeto de explotación se manifieste sobre todo en las rebeliones sociales de los de abajo, en el malestar y resentimiento, incluso en el odio a la civilización de las masas oprimidas, de los explotados y los condenados por la evolución industrial que, como reacción irracional, se dejan instrumentalizar paradójicamente a favor de la misma razón de dominio que los reprime. Sin su apoyo, efectivamente, no hubiera llegado al poder el nazismo, la “síntesis satánica de Razón y Naturaleza”<sup>1132</sup>. Se produce la victoria del individuo narcisista y conformista sobre el ciudadano.

En su prólogo, una conferencia de 1946, Horkheimer constata que “los avances en el ámbito de los medios técnicos se ven acompañados de un proceso de deshumanización. El progreso amenaza con destruir el objetivo que estaba llamado a realizar: la idea del hombre”<sup>1133</sup>. Así, añade, “las fábricas de muerte en Europa arrojan tanta luz importante sobre la relación entre ciencia y progreso técnico como la producción de calcetines a base de aire”<sup>1134</sup>.

Aunque el filósofo alemán matiza sus reflexiones sobre el progreso.

Un obrero moderno tiene, hablando cuantitativamente, a su disposición un surtido mucho más rico de bienes de consumo que un noble del *Ancien Régime*. La importancia de esta evolución histórica no debe ser infravalorada; pero antes de interpretar el aumento de las cosas entre las que cabe elegir como una potenciación de la libertad, como suelen hacer los entusiastas de la producción en cadena, debemos reparar en la presión de que va acompañado inextricablemente este crecimiento y en el cambio de la calidad que va de consuno con este nuevo tipo de elección<sup>1135</sup>.

---

<sup>1131</sup> Horkheimer (2010), 27.

<sup>1132</sup> Horkheimer (2010), 30.

<sup>1133</sup> Horkheimer (2010), 43-4.

<sup>1134</sup> Horkheimer (2010), 102.

<sup>1135</sup> Horkheimer (2010), 119.

En línea con los análisis de Löwith que hemos mencionado antes, Horkheimer apunta que “el judaísmo y el cristianismo fueron esfuerzos por conferir un sentido a este sojuzgamiento de los impulsos primitivos, transformando la ciega resignación en comprensión y esperanza. Lo consiguieron mediante la doctrina mesiánica de la redención y de la salvación eterna”<sup>1136</sup>.

En relación con los acontecimientos del siglo XX, el filósofo alemán constata que “la individualidad se desintegró bajo la influencia del sistema nazi, que dio vida a algo que se aproxima al hombre atomizado, anarquista, a lo que Spengler llamó “el nuevo hombre primitivo”<sup>1137</sup>. La revuelta del hombre natural -en el sentido de las capas atrasadas de la población- contra el aumento de la racionalidad ha jugado en realidad a favor de la formalidad de la Razón y ha cooperado más a encadenar la Naturaleza que ha liberarla. A esta luz, define el fascismo como la síntesis satánica de Razón y Naturaleza que comentábamos antes, es decir, el contrario exacto de esa reconciliación de ambos polos con la que siempre soñó la Filosofía.

Horkheimer reflexiona sobre el “concepto de progreso”, que le parece “no menos problemático y frío”. Cuando las ideologías dan en hipostasiar las fuerzas naturales indirectamente mediante conceptos objetivados y favorecen el dominio del hombre sobre la Naturaleza, la teoría del progreso hipostasía directamente el ideal de dominio de la Naturaleza y acaba por degenerar ella misma en una mitología estática, derivada. “El movimiento como tal, desgajado de un nexos social y de su objetivo humano, se convierte en mera apariencia de movimiento, en mala infinitud de repetición mecánica. La elevación del progreso al rango de un ideal máximo prescinde del carácter contradictorio de todo progreso, incluido el que tiene lugar dentro de una sociedad dinámica”<sup>1138</sup>.

En cuanto a las consecuencias en la economía, el filósofo alemán constata que “en los últimos tiempos, sigue siendo posible que individuos o grupos enteros se

---

<sup>1136</sup> Horkheimer (2010), 133.

<sup>1137</sup> Horkheimer (2010), 139.

<sup>1138</sup> Horkheimer (2010), 147.

vean arruinados por fuerzas económicas ciegas; pero éstas están representadas por élites mejor organizadas, más poderosas”<sup>1139</sup>.

Por último, Horkheimer concluye que “el progreso hacia la utopía se ve hoy frenado en primera línea por la relación en todo punto descompensada y desproporcionada que existe entre el peso de la avasalladora maquinaria del poder social y las masas atomizadas”<sup>1140</sup>. Hay una nueva esclavitud.

Ahora que hemos aprendido, gracias a la ciencia, a superar el miedo ante lo desconocido en la Naturaleza, somos esclavos de coacciones sociales que hemos creado nosotros mismos. Cuando se nos anima a actuar con independencia clamamos por modelos, sistemas y autoridades. Si como ilustración y progreso espiritual entendemos la liberación del hombre de creencias supersticiosas en poderes malignos, en demonios y hadas, en el destino ciego -en una palabra, la emancipación del miedo-, entonces la denuncia de lo que hoy se llama Razón es el mayor servicio que se puede rendir a la Razón<sup>1141</sup>.

En *Medianoche en la Historia, comentarios a las ‘Tesis sobre Filosofía de la Historia’*, Reyes Mate recoge que lo grave no es tanto que esta visión progresista de la Historia produzca víctimas, sino que las justifique y por tanto las reproduzca indefinidamente. Benjamin hace suyas las palabras de Lotze, a quien cita en las *Tesis*: “Nada puede ser.... progreso si eso no supone un incremento de la felicidad y de la realización de aquellos que sufrieron un destino imperfecto”.

En *Tratado de la injusticia*, Reyes Mate se acoge a la distinción de Benjamin entre muerte física y hermenéutica para considerar como Arendt que en los campos de exterminio los nazis llevaban a cabo la estrategia hermenéutica, “deshumanizando a la víctima, como si no perteneciera a la especie humana”. Pero sin ir tan lejos, añade, “ahí está el gran Hegel de la Filosofía de la Historia, preguntándose por qué el ser humano tiene que construir la Historia convirtiéndola en un matadero. La respuesta que da es el mayor ejemplo de la invisibilización hermenéutica. Dice, en efecto, que la humanidad para avanzar tiene que pisotear algunas florecillas al borde del camino”. Cree que al hacer de las víctimas el inevitable precio del progreso, el filósofo perpetra

---

<sup>1139</sup> Horkheimer (2010), 164.

<sup>1140</sup> Horkheimer (2010), 187.

<sup>1141</sup> Horkheimer (2010), 187.

el crimen hermenéutico gracias al cual exculpa a la Historia y garantiza la continuidad de esa perversa lógica histórica. Lo que aquí se dice de los criminales puede trasladarse a los autores de la injusticia. Los autores herederos de las injusticias han propuesto explicaciones de sus actos que les exculpan. La forma más refinada de esa estrategia es la conversión de injusticias en desigualdades. En ese trabajo de invisibilidad de las injusticias no se han empleado sólo los autores del crimen. La cultura occidental, en suma, la Filosofía de la Historia, ha prestado un generoso apoyo<sup>1142</sup>.

Mate apunta que Auschwitz ha puesto de manifiesto una capacidad humana de mal hasta ahora desconocida. La prueba de que no fue pensado antes la tenemos en el propio Kant, que, cuando hablaba de mal llegó a pensar que el hombre hacía el mal porque lo tomaba erróneamente por bien (era el “mal radical”), pero excluía de la capacidad de daño el hacer el mal por el mal. Eso era un “mal diabólico” que excedía la capacidad del ser humano. “Ahora ya sabemos, por Auschwitz que el mal radical puede ser “diabólico”. Y también algo más. A eso se refiere la figura de la “banalidad del mal”, que expresa ese punto de maldad que ni siquiera alcanzan las motivaciones perversas o diabólicas”. Los “empleados” de la fábrica de la muerte eran gente normal que se transformó en criminal cuando la producción industrial de muerte se insertó en un plan estratégico guiado por el principio de “todo lo que es posible, es necesario”. Todo vale y se legitima por el hecho de realizar lo que es posible alcanzar. Sobrepasar lo ya conseguido se convierte en una necesidad<sup>1143</sup>.

Al final, concluye Mate, “la fuerza de Auschwitz, si se nos permite hablar así, es que las víctimas que han jalonado la Historia, siendo declaradas insignificantes, se han hecho significativas. Lo que durante el proceso era invisible, se hizo visible en Auschwitz. La luz que Auschwitz proyecta sobre el sufrimiento humano que soporta la construcción de la Historia es que es injustificable”<sup>1144</sup>.

Mate señala que el sufrimiento ha sido la sombra que ha acompañado fatalmente al hombre en la construcción de la Historia. Y los filósofos, tentados de buscar el sentido del mundo de espaldas a la realidad, no han podido, sin embargo,

---

<sup>1142</sup> Mate (2011), 11.

<sup>1143</sup> Mate (2011), 40.

<sup>1144</sup> Mate (2011), 41.

cerrar los ojos a tan esta circunstancia, y cita a Hegel y su concepto de la Historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos. Ante la pregunta por qué, señala que ha habido dos tipos de respuestas. A la de quienes piensan que el dolor forma parte del paisaje, por muy doloroso que resulte, se suma Hegel. Mate considera que

Auschwitz zanja el debate. Ya no podemos considerar fríamente el sufrimiento como un momento de la construcción de la realidad. Después de lo experimentado en los campos de exterminio, el sufrimiento que la humanidad produce puede acabar con ella. [...] Tenemos que pensar desde Auschwitz y eso significa, como escribió Adorno, que el condicionante de toda verdad es el sufrimiento, [...] Se puede y se debe leer a Aristóteles o Kant. Lo nuevo es que hay que leerlos a ellos y sus epígonos preguntándonos constantemente por el lugar que ocupan en sus reflexiones las víctimas, la injusticia, es decir, el sufrimiento. En la medida en que el saber occidental se ha forjado sobre un yunque que no daba importancia teórica al sufrimiento –sea porque no le interesaba, sea porque no era capaz-, nosotros, los nacidos después de Auschwitz, estamos obligados a tomar el sufrimiento como lo que da que pensar<sup>1145</sup>.

Así, Mate recuerda cómo “Hannah Arendt se ha fijado en lo incómodo y destabilizador que resultaba al pensamiento ilustrado esta conciencia judía de ser un pueblo nacido de una aspiración”. En *La tradición oculta*, Arendt cuenta el interés de la filosofía canónica, la que viene de Atenas, en conceder la carta de ciudadanía, en sentido político y también epistémico, al pueblo judío si renunciaba a su idea de memoria, inspirada en el *alef*, y la entendía sencillamente como historia, al igual que lo demás pueblos. Todo menos convivir con un pueblo cuya identidad trascendiera su propia historia, que era lo que pretendía esa memoria. Como el judío, ni siquiera el más asimilado, no conseguía desprenderse de ella, apareció en la Historia la cuestión judía, la prueba más palmaria del conflicto que plantea a la Modernidad una tradición que remite a un punto incondicionado e in-fundado, el *alef*<sup>1146</sup>.

Mate cree que “esa manía de la Filosofía de reducir toda la riqueza de la realidad a un único elemento que llamamos esencial incuba el totalitarismo”. Recuerda

---

<sup>1145</sup> Mate (2011), 42-3.

<sup>1146</sup> Mate (2011), 65-6.

que Benjamin había avisado de una relación peligrosa entre progreso y fascismo en la Tesis VIII. Decía que nada ha favorecido tanto al fascismo como que se le considerara opuesto al progreso. Quien así piense propondrá más progreso para combatir el fascismo y eso es fatal. Lo que tienen en común progreso y fascismo es la naturalidad con la que aceptan la producción de víctimas para lograr el objetivo correspondiente. Si hay que sacrificar una parte de la sociedad para que la otra viva mejor, se la sacrifica; si hay que sacrificar un pueblo para que no contamine la pureza racial del suyo, se hace. Y no es que Walter Benjamin fuera un pensador antiprogreso, advierte Mate, ni que despreciara la técnica de la Modernidad, y recuerda que nadie ha hablado con tanto entusiasmo como él sobre las posibilidades emancipatorias de la técnica, pero lo que tiene claro es que hay dos maneras de entender la relación entre progreso y humanidad: hay una diferencia entre decir que el progreso es el objetivo de la humanidad y que la humanidad es objetivo del progreso”<sup>1147</sup>.

Mate considera que la Modernidad declara la guerra a la memoria en su afán de construir un tiempo nuevo. Lo decisivo, recuerda Foucault, es el presente. “Para la nueva autonomía del sujeto, en asuntos de moral y política, la pretensión normativa del pasado era sencillamente inaceptable, y para la nueva ciencia, dispuesta a progresar en el conocimiento “mediante reducción de las cosas a sus causas”, como decía Descartes, “no hay ninguna necesidad de la memoria”. Mate recuerda que Adorno y Horkheimer emparentan al hombre moderno con los *lotófagos* de la *Odisea*<sup>1148</sup>.

Mate señala, siguiendo a Benjamin, que elevar el progreso a la categoría de lógica de la Historia puede ser catastrófico. Para Max Weber, recuerda, la racionalidad moderna es fuerte para conseguir objetivos, pero es incapaz de establecer prioridades racionales. La guerra y el mercado deciden las prioridades<sup>1149</sup>. Como hemos visto, para Kant es la Providencia o mano oculta, que consigue que haya finalmente progreso.

El propio Ernst Jünger señala que el progreso era la Iglesia más popular del siglo XIX, la única que puede vanagloriarse de disfrutar de un poder real y de un credo

---

<sup>1147</sup> Mate (2011), 162.

<sup>1148</sup> Mate (2011), 175.

<sup>1149</sup> Mate (2011), 189.



libre de toda crítica. Su prestigio le venía, señala Mate, “de ser la auténtica palanca de movilización general, ese estado de lucha que implica a todos los hombres y a todo el hombre, tan característico de nuestro tiempo. Es que el progreso era el resorte moral de nuestra época, según Jünger. Se asociaba moral a progreso de la misma manera que barbarie a primario. Se confunde progreso con el proceso civilizatorio que ha ido conformando a la especie humana a lo largo de los siglos. Por eso Victor Cousin, cita Mate, da un paso más e identifica éxito con moralidad: “Si no fuera así –si el vencedor no fuera más moral que el vencido- habría contradicción entre la moralidad y la civilización, lo que es imposible, ya que una y otra no son sino dos lados, dos elementos distintos pero concertados de la misma idea”. Para Mate,

Victor Cousin, al confundir progreso y moralidad, está expresando una profunda convicción moderna. Se puede calibrar entonces la provocación de Benjamin cuando en este contexto proclama, como hemos visto, que fascismo y progreso van de la mano. Tesis arriesgada, pues nos solemos representar el fascismo como una recaída en la barbarie de la que la humanidad salió hace muchos siglos. ¿Qué es lo que tienen en común? La moralidad del éxito, esto es, aceptar con toda normalidad la producción de víctimas, como si la conquista de nuevas metas justificara de por sí pagarla con vidas y haciendas de los débiles. Lo común es la naturalidad con la que se entroniza la consecución de los objetivos, subordinando a tal fin cualquier medio que se juzgue apropiado. El fin sí que justifica los medios aunque suponga pisotear alguna florecilla al borde del camino<sup>1150</sup>.

En suma, concluye Mate,

que hay progreso técnico y científico es indiscutible; que ese progreso indiscutible comporte también un progreso moral, es discutible, es decir, que se puede y se debe debatir. Lo hizo Kant cuando, a propósito de la Revolución Francesa, se preguntó si ese hito histórico supuso o no un avance moral. El problema, para responder bien, estriba en cómo medirlo, con qué criterios evaluar ese posible progreso moral. Se arriesgó a dar uno, a saber, el entusiasmo de los espectadores. Los espectadores eran observadores no implicados en los conflictos que desencadenaron la Gran Revolución. Cabe presumir entonces que sus juicios serán desinteresados. Como el entusiasmo era evidente, el avance moral de la

---

<sup>1150</sup> Mate (2011), 195-6.

revolución, también. Pero el planteamiento de Kant no nos sirve. Los espectadores, en efecto, no son neutrales, y si lo son, es a costa de la moral<sup>1151</sup>.

No compartimos esta última crítica de Mate a Kant, ya que consideramos, con Kant y con Arendt, que los espectadores sí son neutrales en sus juicios y que su entusiasmo ante la Revolución Francesa sí muestra progreso moral. Un asunto diferente es el ejemplo que Mate pone a continuación en lo referente a la acción y al efecto del Juicio en tiempos de oscuridad: “George Steiner dice que nueve de cada diez europeos miraron a otro lado durante el antisemitismo nazi. ¿Eran neutrales o desinteresados estos espectadores?” y llama a “implicarse en la experiencia de injusticia”<sup>1152</sup>.

La crítica de Horkheimer y Adorno a la Ilustración desde el Holocausto de Mate también la cultiva László Földényi en *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Este ensayo, publicado en 2006, comparte la visión crítica sobre el progreso y Hegel de Benjamin, Horkheimer y Adorno de las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial.

#### **4.4. Foucault y la encrucijada de la Ilustración, de la revolución y del progreso al final del siglo XX**

Michel Foucault tiene una visión compleja sobre la Ilustración y el progreso en Kant. En línea con Horkheimer y Adorno aunque treinta años más tarde y en Francia, critica la fe ilustrada en el progreso y la Razón, pero a la vez su interés en el acontecimiento de la Ilustración le lleva a caminar por caminos ajenos a la dualidad *a favor o en contra*. Considera que sólo si la Ilustración se entiende como un episodio de la historia trascendental de la Razón, si se le concede un contenido normativo, es obligado pertenecer a una de las dos partes del conflicto: ilustrados y antiilustrados, aunque ambos critican la Razón, para depurarse a sí mismo o como crítica total de su poder. Según Javier de la Higuera, la conversión de la Ilustración en acontecimiento, irreductible a ninguna teleología trascendental, le permite no caer en ninguna de las

---

<sup>1151</sup> Mate (2011), 197.

<sup>1152</sup> Mate (2011), 197.

dos<sup>1153</sup>. Nos preguntamos si en Kant no es también acontecimiento. Sin embargo, la crítica arqueológico-genealógica de Foucault pone en cuestión lo que la kantiana dejaba a salvo e intentaba garantizar: el acontecimiento, la verdad, la propia realidad<sup>1154</sup>. Lo cual admite dudas si vemos la crítica como destrucción. Así, la cuestión del presente se formula por primera vez en *¿Qué es Ilustración?*, bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la Historia. Para De la Higuera, no es un puente para transitar de la una a la otra ni un muro que las separa, articula las dos cuestiones sin confundirlas ni reducirlas la una a la otra<sup>1155</sup>. Cree que, con Foucault, la Filosofía deja de encontrar en la Historia el escenario de su escepticismo (toda verdad, por ser histórica, deja de ser verdad), y la Historia deja de encontrar en la Filosofía el germen del dogmatismo (la pretensión de verdad parece ir en contra del reconocimiento de la historicidad de toda afirmación verdadera), lo que supone el desplazamiento de la aporía verdad/Historia. Foucault señala cómo esta aporía fue unida al destino de la filosofía moderna con la pregunta de Kant. La Filosofía sufre una especie de desdoblamiento insuperable: o revelar las significaciones de su época o establecer una ley general que prefija la figura de cada época; es decir, Filosofía que pertenece a un presente histórico del que saca su potencia y validez o Filosofía a la que pertenece la validez y el sentido racionales de cada época<sup>1156</sup>.

En “¿Qué es la crítica? (Crítica y ‘Aufklärung’)”, Foucault reseña que lo que Kant define como *Aufklärung* él mismo lo describe como crítica, como la actitud crítica que aparece como actitud específica en Occidente a partir del proceso de gubernamentalización de la sociedad. La crítica será lo que le dirá al saber: ¿sabes bien hasta dónde puedes saber?<sup>1157</sup> Foucault cree que la sospecha sobre la racionalización y el exceso de poder se ha desarrollado más en Alemania que en otros países, sobre todo en la izquierda, tanto la izquierda hegeliana como la Escuela de Frankfurt, en las

---

<sup>1153</sup> Foucault (2006), XIV.

<sup>1154</sup> Foucault (2006), XXV.

<sup>1155</sup> Foucault (2006), XXVIII-XXIX.

<sup>1156</sup> Foucault (2006), XLI.

<sup>1157</sup> Foucault (2006), 12-3.

que ha habido una crítica al positivismo, al objetivismo, a la racionalización, la *techné* y la tecnificación<sup>1158</sup>.

En “Seminario sobre el texto de Kant *Was ist Aufklärung*”, Foucault se pregunta por la pregunta sobre el progreso de Kant y señala que para Kant, si se quiere responder a la pregunta es necesario determinar si existe una causa posible de este progreso, pero una vez establecida esta posibilidad, es preciso mostrar que esta causa actúa efectivamente y, para esto, poner de relieve un cierto acontecimiento que indique que la causa actúa efectivamente. La fijación de una causa no podrá mostrar más que efectos posibles o la posibilidad del efecto, pero la realidad de un efecto sólo podrá ser establecida por la existencia de un acontecimiento.

No basta, pues, seguir la trama teleológica que hace posible un progreso; es necesario aislar, en el interior de la Historia, un acontecimiento que tendrá el valor de signo. ¿Signo de qué? Signo de la existencia de una causa, de una causa permanente que en el curso entero de la Historia misma ha guiado a los hombres por la vía del progreso. Causa constante de la que hay que mostrar, pues, que ha actuado en otro tiempo, que actúa ahora, y que actuará en lo sucesivo. Por consiguiente, el acontecimiento que podrá permitirnos decidir si hay progreso será un signo “*rememorativum, demonstrativum, prognostikon*”. Es necesario que sea un signo que indique que esto ha sido siempre así (es el signo rememorativo), un signo que haga patente que las cosas suceden actualmente de esta forma (es el signo demostrativo), que muestre en fin que esto sucederá ininterrumpidamente de esta manera (signo pronóstico). Y, de este modo, podremos estar seguros de que la causa que hace posible el progreso no ha actuado simplemente en un momento dado, sino que garantiza una tendencia general del género humano en su totalidad a caminar por la senda del progreso<sup>1159</sup>.

La respuesta de Kant, recuerda Foucault, es que este suceso “no se cifra en relevantes acciones o en alevosos crímenes”, en alusión a las reflexiones tradicionales sobre el progreso, sino en acontecimientos mucho menos grandiosos y perceptibles. No es la revolución, cuyo fracaso o éxito no es signo de que haya progreso. En cambio,

---

<sup>1158</sup> Foucault (2006), 16.

<sup>1159</sup> Foucault (2006), 60-1.

lo que constituye el signo del progreso es que en torno a la revolución hay “una simpatía rayana en el entusiasmo” de quienes no la hacen, signo de una disposición moral de la humanidad<sup>1160</sup>. La revolución no puede olvidarse. Para Foucault, “la revolución, no cabe duda, correrá siempre el riesgo de volver al camino trillado, pero como acontecimiento cuyo contenido mismo carece de importancia, su existencia atestigua una virtualidad permanente, que no puede ser olvidada: para la historia futura es la garantía de la continuidad misma de un paso hacia el progreso”<sup>1161</sup>.

Según Foucault, la cuestión de la *Aufklärung*, e incluso la de la Razón, como problema histórico ha atravesado todo el pensamiento filosófico desde Kant hasta nuestros días, a lo que se suma como “otro rostro de la actualidad”, la revolución:

Considero que Kant ha fundado las dos grandes tradiciones críticas entre las cuales se ha dividido la filosofía moderna. Digamos que en su gran obra crítica Kant ha planteado, fundado, esta tradición de la Filosofía que plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero y, a partir de ahí, se puede decir que toda una tradición de la filosofía moderna se ha presentado y se ha desarrollado, desde el siglo XIX, como analítica de la verdad. Pero existe en la filosofía moderna y contemporánea otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: es la que se ve nacer precisamente en la cuestión de la *Aufklärung* o en el texto sobre la revolución; esta otra tradición crítica plantea las siguientes preguntas: “¿Qué es nuestra actualidad? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles?”. No se trata aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos; y me parece que la elección filosófica con la que nos hallamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar<sup>1162</sup>.

---

<sup>1160</sup> Foucault (2006), 61-6.

<sup>1161</sup> Foucault (2006), 66.

<sup>1162</sup> Foucault (2006), 68-9.

En “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault recuerda que tanto Kant como Mendelssohn respondieron a la pregunta del *Berlinische Monatsschrift*. Mendelssohn llevaba muchos años, con Lessing, tratando de otorgar Derecho de ciudadanía a la cultura judía en el pensamiento alemán o, al menos, resaltando problemas comunes. Para Foucault, con los dos textos aparecidos en este periódico, la *Aufklärung* alemana y la *Haskala* judía reconocen su pertenencia a una misma historia, intentan determinar de qué proceso común derivan, “tal vez, una manera de anunciar la aceptación de un destino común, del que sabemos a qué drama debía llegar”<sup>1163</sup>.

Foucault subraya que el texto de Kant plantea un problema nuevo en su forma de reflexionar sobre el presente, ya que considera que es el espacio temporal en que se sitúa, al menos respecto a la Ilustración, a diferencia de Arendt, que cree que se orienta al futuro. Hasta entonces, el presente se había tratado, a juicio de Foucault, de tres maneras: como perteneciente a una cierta edad de mundo separada de otras por sus caracteres propios o algún acontecimiento dramático, el caso de la *Política* de Platón; también se puede interrogar al presente para intentar descifrar en él los signos anunciadores de un acontecimiento próximo, una especie de hermenéutica histórica que encarna San Agustín, y se puede analizar como un punto de transición hacia un mundo nuevo, lo que describe Vico en *Principios de la Filosofía de la Historia*. Pero la manera en que Kant plantea la cuestión le parece completamente diferente. Kant define la *Aufklärung* como de una forma casi enteramente negativa, como una salida, un final<sup>1164</sup>.

En sus otros textos históricos, apunta Foucault, Kant plantea cuestiones de origen o define la finalidad interior de un proceso histórico. En el texto sobre la *Aufklärung*, la cuestión concierne a la pura actualidad<sup>1165</sup>. Respecto al uso público de la Razón, Foucault señala que Kant también presenta la Ilustración como un problema político, ya que no debe ser concebida sólo como un proceso general que afecta a toda

---

<sup>1163</sup> Foucault (2006), 72-3.

<sup>1164</sup> Foucault (2006), 71-3.

<sup>1165</sup> Foucault (2006), 73-4.

la humanidad ni como una obligación prescrita a los individuos. Se plantea la cuestión de cómo el uso de la Razón puede tomar la forma pública que le es necesaria<sup>1166</sup>.

Foucault destaca el vínculo que existe entre este texto y las tres *Críticas*. A la hora de hacer uso de la propia Razón, sin someterse a ninguna autoridad, la Crítica es necesaria, es el libro de a bordo de la Razón que se ha hecho mayor en la *Aufklärung* e, inversamente, la *Aufklärung* es la edad de la crítica. Sobre la relación entre este texto y el resto de textos sobre la Historia, Foucault insiste en que estos tratan de definir la finalidad interna del tiempo y el punto hacia el cual se encamina la historia de la humanidad, mientras el análisis de la *Aufklärung*, al definirla como el paso de la humanidad a su estado de mayoría, sitúa la actualidad en relación con ese movimiento de conjunto y a la vez, muestra cómo en el momento actual cada uno se siente en cierto modo responsable de ese proceso de conjunto. Foucault sostiene que este texto

se encuentra en la bisagra entre la reflexión crítica y la reflexión sobre la Historia. Es una reflexión de Kant sobre la actualidad de su empresa. Sin duda no es la primera vez que un filósofo expone las razones que tiene para emprender su obra en tal o tal momento. Pero me parece que es la primera vez que un filósofo vincula así, de manera estrecha y desde el interior, la significación de su obra con respecto al conocimiento, una reflexión sobre la Historia y un análisis particular del momento singular en el que escribe y a causa del cual escribe. La reflexión sobre “hoy” como diferencia en la Historia y como motivo para una tarea filosófica particular me parece que es la novedad de este texto.<sup>1167</sup>

El punto de partida le parece la actitud de Modernidad.

Para Foucault, el *ethos filosófico* o actitud de la *Aufklärung*, la crítica permanente de nuestro ser histórico, implica, en primer lugar, que rechazemos lo que llama “el chantaje” de la *Aufklärung*. Piensa que la *Aufklärung*, como conjunto de acontecimientos políticos, económicos, sociales, institucionales, culturales, de los que todavía dependemos en gran medida, constituye un dominio de análisis privilegiado y que como intento de unir mediante un vínculo de relación directa el progreso de la

---

<sup>1166</sup> Foucault (2006), 78.

<sup>1167</sup> Foucault (2006), 79-80.

verdad y la Historia de la libertad ha formulado una cuestión filosófica que sigue planteada para nosotros. Piensa, en suma, que ha definido una cierta manera de filosofar, pero apunta que

esto no quiere decir que haya que estar por o contra la *Aufklärung*. Esto quiere decir, más bien, que precisamente hay que rechazar todo lo que se presente bajo la forma de una alternativa simplista y autoritaria: o aceptáis la *Aufklärung* y permanecéis en la tradición de su racionalismo (lo cual es considerado por algunos como positivo y por otros, al contrario, como un reproche), o criticáis la *Aufklärung* y entonces intentáis escapar a esos principios de racionalidad (lo cual puede ser visto, una vez más, como algo bueno o algo malo). Y no se sale de este chantaje introduciendo en él matices “dialécticos”, tratando de determinar lo que ha podido haber de bueno y de malo en la *Aufklärung*<sup>1168</sup>.

Podríamos sostener que Foucault evita así el discurso dual sobre la Ilustración y el progreso en el que Arendt y, en cierto modo, Kant sí caen, lo que no le impide plantear los riesgos del progreso técnico y de las relaciones de poder que subyacen a la ilustración, lo que denomina “la paradoja [de las relaciones] de la capacidad y del poder”. Señala que se sabe que la gran promesa o la gran esperanza del siglo XVIII estaba en el crecimiento simultáneo o proporcional de la capacidad técnica de actuar sobre las cosas, y de la libertad de los individuos en la relación de unos con otros. Y, además, que puede verse que a través de toda la Historia de las sociedades occidentales (quizá se encuentre aquí la raíz de su singular destino histórico –tan particular, tan diferente [de los otros] en su trayectoria y tan universalizante, dominante con respecto a los otros-), la adquisición de las capacidades y la lucha por la libertad han constituido elementos permanentes. Ahora bien, advierte, las relaciones entre crecimiento de las capacidades y crecimiento de la autonomía no son tan simples como el siglo XVIII podía creer<sup>1169</sup>.

Foucault, eso sí, llama a apartarse de proyectos que pretenden ser globales y radicales, de “reconstruir las más peligrosas tradiciones”. Prefiere “las

---

<sup>1168</sup> Foucault (2006), 86-7.

<sup>1169</sup> Foucault (2006), 93-4.



transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en un cierto número de dominios que conciernen a nuestros modos de ser y de pensar, a las relaciones de autoridad, las relaciones entre sexos, la manera en que percibimos la locura o la enfermedad; prefiero estas transformaciones, ciertamente parciales, que han sido efectuadas en la correlación del análisis histórico y de la actitud práctica, a las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX”<sup>1170</sup>.

Por último, Foucault concluye:

Yo no sé si nunca nos haremos mayores. Muchas cosas de nuestra experiencia nos convencen de que el acontecimiento histórico de la *Aufklärung* no nos ha hecho mayores; y de que no lo somos todavía. Sin embargo, me parece que se le puede atribuir un sentido a esa interrogación crítica sobre el presente y sobre nosotros mismos que Kant ha formulado al reflexionar sobre la *Aufklärung*. Más aún, me parece que ahí se da una manera de filosofar que no ha carecido de importancia y de eficacia durante los dos últimos siglos. La ontología crítica de nosotros mismos no hay que considerarla, ciertamente, como una teoría, una doctrina, ni siquiera un cuerpo permanente de saber que se acumula; hay que concebirla como una actitud, un *ethos*, una vida filosófica en la que la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que nos son impuestos y prueba de su posible transgresión<sup>1171</sup>.

José Luis Villacañas analiza las conexiones entre la revolución y el progreso en su introducción a *En defensa de la Ilustración*, libro que compila los escritos de Kant sobre este tema. Villacañas parte de Foucault en *¿Qué es la Ilustración?* Para Villacañas, Foucault usa a Kant como modelo de esta libertad trascendental por la que la Filosofía se define a sí misma cada vez de nuevo y cree que se precipita al identificar esta interrogación sobre el significado filosófico del presente con el significado y valor actual de la Revolución Francesa. Según Foucault, esa decisión de un nosotros libre y soberano sobre su presente es lo que se concitó en aquella revolución y se trata de repetir el gesto. El análisis del problema del presente como revolución pretende

---

<sup>1170</sup> Foucault (2006), 92-3.

<sup>1171</sup> Foucault (2006), 96-7.

allanar la posibilidad de un progreso ininterrumpido del género humano. La definición de un presente para un nosotros redonda en la disponibilidad del tiempo futuro y así asegura el progreso humano. Esa exigencia la habría puesto en circulación la revolución, mostrando con ello el dominio de la libertad sobre el tiempo. Con estas premisas, la revolución juega como un acontecimiento que abre y garantiza para siempre la posibilidad de progreso. Para nosotros, cree Villacañas, es signo rememorativo y demostrativo y pronóstico de que la acción moral es una posibilidad empírica y real para la humanidad. Sólo esta disposición permite emitir un pronóstico –no una profecía- relevante para la Filosofía de la Historia, la continua posibilidad del progreso sostenida por un “nosotros” políticamente activo. Villacañas plantea que se puede pensar que Foucault une los destinos de Ilustración y revolución, y recuerda que Kant separa ambos conceptos. Villacañas alude a los conceptos de acontecimiento y suceso que desarrolla en *Kant y la época de las revoluciones*. Así, la Ilustración no es un suceso, sino un acontecimiento en sí mismo moral. La revolución muestra una disposición moral en el hombre, pero como hecho histórico incorpora mucho de inmoral. Villacañas señala que la revolución no garantizó la permanencia del progreso ni la repetición de actos de libertad y que sólo la Ilustración, como acontecimiento libre, garantiza el progreso moral como forma de relacionarse con el tiempo, como exigencia de conocerlo y de asumir la responsabilidad de cargar con él, concepto éste que Arendt toma de Kant, pero que no relaciona con el momento de la Ilustración ni con el presente y el futuro sino con el juicio del pasado. Para Villacañas, “el peligro de una revolución reside en pensar que un acto libre, pero sobre todo liberador y negativo, rinde el control del tiempo”<sup>1172</sup>.

Según Villacañas, Kant, al hacer de la *Crítica del Juicio* la base común de la *Crítica de la Razón Pura* y de la *Crítica de la Razón Práctica*, ha elevado el Juicio y la Crítica a formas esenciales de actuación de la Razón en el tiempo del presente. Si el origen de la verdad está en el Juicio, el problema de la verdad no es diferente del problema del presente, de la Ilustración y de la crítica, de un *nosotros* que se sostiene

---

<sup>1172</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 13-9.

en la propia objetividad que es capaz de producir y respecto a la cual es responsable<sup>1173</sup>.

Villacañas relaciona a Kant con el modelo aristotélico de la crítica, a diferencia de Beiner, Gadamer o Zagarra. Cree que el punto que vincula crítica y presente absoluto en Kant significa cierta vuelta al modelo aristotélico, característica de casi todo su pensamiento político, lo que le parece una regresión. Así, señala que el sentido aristotélico de la crítica es político-jurídico. Como resultado, en la *Ética nicomaquea* la crítica integra su propio principio, sin bien forma parte de la definición del verdadero ciudadano. Sin la posesión de esta actividad crítica, la ciudadanía no se ejerce plenamente<sup>1174</sup>. Cree que el proceso de la crítica, desde la renovación que sufre en el siglo XVII hasta el siglo XIX, puede describirse como una generalización que culmina en el enunciado de Kant: la crítica a la que todo tiene que someterse. Villacañas sostiene, como Arendt, que la crítica aparece como principio de destrucción y se torna incapaz de dar el paso hacia la reconstrucción. Hasta ahora, la verdad de la que dependía la crítica se debía buscar por un mecanismo filosófico ajeno a la crítica, justo el momento que pone en tela de juicio Kant: también el medio de acceso a la verdad está sometido a la crítica. Crítica y verdad no son instancias diferentes. Con la denuncia de todo platonismo, con el abandono del pasado como el lugar de la idea, el presente recupera su lugar central. Villacañas desarrolla entonces una teoría sobre el Juicio y el tiempo que diverge de la de Arendt en su focalización hacia el presente en lugar de hacia el pasado: “Puesto que la verdad no se obtiene mediante un proceso de regreso al fundamento incondicional, la propia verdad no depende de ninguna estructura o producción pasada [...] el juez que juzga ahora es la única instancia competente. El presente recupera su soberanía al reconocer su relación privilegiada con el tiempo de la verdad”. La crítica se acaba liberando del subyacente elitismo aristocrático para tornarse crítica burguesa, construcción pública del sentido común. Villacañas cree que el sujeto epistemológico kantiano recibe sus formas del sujeto político que lucha por la

---

<sup>1173</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 27.

<sup>1174</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 29.

libertad<sup>1175</sup>, afirmación que le acerca a la teoría de Arendt y en cierto modo a Rivera de Rosales, y le aleja de los críticos a la postura de ésta que hemos analizado, el caso de Zagarra.

Las interpretaciones sobre la relación de Kant con la Ilustración y su influencia en la filosofía contemporánea son variadas. Así, Manuel Fontán sostiene que la negativa kantiana a la prosecución idealista de su filosofía a causa de su deseo de permanecer en una filosofía de los límites convirtió a la metafísica, que él había transformado críticamente en la *Crítica de la Razón Pura*, en una retórica, por medio de la estética en la *Crítica del Juicio*. Por retórica, entiende todo lo que la Ilustración no quiso incluir en su filosofía, los elementos resistentes a su deducción pura y racional, injustificables para la Ilustración, que pretende ser una administración autónoma de las certezas. Fontán sostiene que Kant anticipa, sin quererlo, pero haciéndolo inevitable, aquello en lo que los intentos actuales de la deconstrucción se basan: que en la filosofía de la Ilustración estaba ya, desde siempre, la retórica<sup>1176</sup>. Fontán sí comparte con Foucault la idea de que la filosofía de Kant es “algo así como el *Bildungsroman* de la filosofía moderna contemporánea. Es decir, ella muestra anticipadamente el desarrollo general de una época que comenzó con una credibilidad entusiástica en la ciencia y en la Razón y que parece estar acabando por afirmar tan sólo la constitutiva debilidad de cualquier afirmación de la Razón”<sup>1177</sup>. Cree que proporciona el modelo y el mecanismo en el que viven y funcionan buena parte de las filosofías del Occidente europeo de los siglos XIX y XX. “La misma forma que adquirió el proyecto trascendental kantiano en su culminación estética hizo que parte de la filosofía posterior fuera absolutamente contraria al proyecto más propio de Kant *pero permaneciendo, sin embargo, en los principios impuestos por éste*”<sup>1178</sup>. Fontán señala que Gadamer se da cuenta de que el intento kantiano por salvar la objetividad de lo bello subjetivizó, de hecho, la estética y terminó por desnudar la ética de todos los momentos estéticos e incultos al

---

<sup>1175</sup> “Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea”: Kant (2017), 32-5.

<sup>1176</sup> Fontán (1994), 26.

<sup>1177</sup> Fontán (1994), 631.

<sup>1178</sup> Fontán (1994), 631.

sentimiento y decidió la suerte del estatuto metodológico de las ciencias del espíritu hasta la actualidad.

En consecuencia, lo interesante de la estética kantiana es que ella misma puso las bases para que la filosofía posterior (no la inmediatamente posterior) consiguiera lo contrario de lo que Kant se propuso, es decir, puso las bases de un procedimiento que se haría casi universal para la Filosofía, un procedimiento cuya última palabra, según se sugiera aquí, es el postestructuralismo, la deconstrucción en general, lo que se llama posmodernidad. El “subjetivismo” sería, pues el final del problema, el precipitado final de la filosofía kantiana, no su principio<sup>1179</sup>.

Para Fontán, la idea básica inaugural del kantismo de la dualidad entre fenómenos y noumenos ha seguido operando en las filosofías de Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Marx, los historicismos o la hermenéutica. “Es ella la que permite a la crítica desenmascaradora poner en marcha su mecanismo argumentativo”, asegura<sup>1180</sup>.

Lebrun, que comenzó su formación filosófica en la órbita de Foucault, recoge en la cita de Kant “nuestro tiempo es el tiempo de la Crítica”: “Estas palabras cobran un valor a la vez profético e irónico, si pensamos que no ha habido, después de Kant, ninguna gran tentativa filosófica que no haya pretendido clausurar la edad crítica o predecir su clausura. Parece que Kant haya querido dejarle un lugar a la metafísica fuera de la Crítica, una vez que la Crítica la hubiese situado en su verdadero emplazamiento y en el buen camino. Algo distinto ocurrió con sus serviles alumnos: para ellos, la Filosofía quedaba contenida en la Crítica misma”<sup>1181</sup>. Lebrun cita a Nietzsche, y su consideración de que el *gran chino* de Königsberg solamente era él un gran crítico, y augura que los filósofos del futuro no querrán ser llamados críticos. Considerarán que decretar, como gustan hoy tanto de hacerlo, que la Filosofía misma es una ciencia crítica y nada más es ofender gravemente a la Filosofía.... Las críticas son las herramientas de los filósofos, por tanto, es muy necesario al respecto que hay

---

<sup>1179</sup> Fontán (1994), 632-3.

<sup>1180</sup> Fontán (1994), 638-9.

<sup>1181</sup> Lebrun (2008), 369.

filósofos. Este futuro no ha llegado y seguimos siendo contemporáneos de la Crítica, considera. Hasta el punto de que nos preguntamos si Kant no habrá liberado sin saberlo, en la relación que intuyó entre Crítica y metafísica, la esencia de ésta: discurso que tan sólo tiene sentido en virtud de las tentativas siempre frustradas de sacarlo por fin a la luz –texto que vive solamente de la exégesis vana que sugiere y que vuelve insatisfactoria la explicación que, sin embargo, lo saca de la sombra. Crítica y metafísica se han vuelto indisolubles. Y el filósofo, una vez que ha cobrado conciencia de ello, ya no emprende la construcción de una ciencia quimérica; ya no pretende ni quiera comentar la experiencia; sabe que nunca hará más que desplazar algunas significaciones sobre el tablero léxico que desde el siglo XVIII llamamos “Historia de la Filosofía”, siendo éste el lugar en el que incesantemente se repite la separación entre la pretensión (o la nostalgia) sistemática y el resultado objetivo, sólo terminológico”<sup>1182</sup>. Lebrun, que ha decretado que no hay metafísica ni estética kantiana, dice que ha querido desemboscar “la ilusión que consiste en creer que en el corazón del llamado discurso “filosófico” se trata todavía de conceptos cotidianos o de las ciencias positivas, incluso si las palabras son parecidas, -brevemente, que la Filosofía tiene algo que ver con la vida”<sup>1183</sup>.

#### **4.5. Habermas, heredero de ‘toda’ la Ilustración alemana**

Habermas ha sido uno de los defensores, en tiempos del posmodernismo y del pragmatismo, de la Ilustración. De hecho, cabe considerarle como el heredero de la Ilustración alemana, tanto de Kant como de Mendelssohn y de la Ilustración judía, sin olvidar que fue discípulo de Adorno, con lo que recoge también las reflexiones de filósofos judíos sobre la herencia de la barbarie en el siglo XX. En *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas analiza la herencia filosófica alemana en el siglo XX. En su prólogo de 1980, realiza un análisis de Occidente que Arendt suscribiría: “Las formas de vida de las sociedades de modernización capitalista –el socialismo burocrático representa sólo una variante menos atractiva- quedan desfiguradas por partida doble: por la incesante

---

<sup>1182</sup> Lebrun (2008), 509-510.

<sup>1183</sup> Lebrun (2008), 509-510.

desvalorización de la sustancia de su tradición y por su sometimiento a los imperativos de una racionalidad unilateral, reducida a los cognitivo instrumental”<sup>1184</sup>. Habermas defiende una tesis parecida a la que más tarde sostendrá Pierre Bouretz, a saber, que los filósofos judíos del siglo XX fueron los portadores de una vuelta a los orígenes de la propia tradición, además de pioneros en muchos asuntos. Así, Habermas detalla el gusto de estos pensadores por las figuras fundamentales del pensamiento y la cultura alemanes, de ahí la decisiva influencia de Kant, o “el culto a Goethe”, del que señala que “no es casualidad que naciera a principios del siglo XIX en el salón de Rahel Varnhagen”<sup>1185</sup>. Para Habermas, las *Tesis sobre Filosofía de la Historia* de Benjamin “son uno de los testimonios más conmovedores del espíritu judío. En ellas queda apresada en forma alegórica la dialéctica de la Ilustración que reina sobre el progreso entrecortado de una historia aún no decidida”<sup>1186</sup>.

En “El concepto de poder de Hannah Arendt”, Habermas analiza la querencia de la filósofa por la democracia representativa, un asunto que hoy vuelve a estar de actualidad ante la irrupción de los populismos:

Mientras que los representantes de la teoría de la dominación democrática de las élites (siguiendo a Shumpeter) alaban al gobierno representativo y a los partidos por la estrecha canalización que imponen a la participación política de una población despolitizada, es precisamente en eso donde Hannah Arendt ve el peligro. La mediatización de la población por administraciones públicas altamente burocratizadas, por partidos, asociaciones y parlamentos, complementa y afianza las formas de vida privatistas que, vistas las cosas desde la perspectiva de la psicología social, son las que hacen posible una movilización de lo apolítico, es decir, las que hacen posible la dominación totalitaria”, de lo que ya se dio cuenta Jefferson<sup>1187</sup>.

Habermas cita además el ensayo “La culpa organizada”, escrito en 1944, en el que Arendt describe a Himmler, el padre de familia volcado en los suyos, como el

---

<sup>1184</sup> Habermas (1986), 12.

<sup>1185</sup> Habermas (1986), 47.

<sup>1186</sup> Habermas (1986), 49.

<sup>1187</sup> Habermas (1986), 211.

criminal del siglo, ante la inseguridad y las caóticas condiciones económicas de nuestro tiempo, como hemos visto, lo que cree que llevó a Arendt y a Karl Jaspers a convertirse en demócratas radicales<sup>1188</sup>.

Habermas critica que Arendt “se aferra a la distinción clásica entre teoría y praxis”, y que “la praxis se apoya en opiniones y en convicciones que, estrictamente hablando, no son susceptibles de verdad”. Si por el contrario, señala, el “pensamiento representativo” en el sentido en que ella lo introduce [de formarse una opinión o juicio imparcial a partir de las perspectivas de los demás, en “Verdad y política”], que examina la universalización de los puntos de vista prácticos (lo que quiere decir: la rectitud de las normas) no está separado de la argumentación por un abismo, entonces cree que cabe admitir también una base cognitiva para el poder de las convicciones comunes. En tal caso, el poder estaría anclado en el reconocimiento fáctico de pretensiones de validez resolubles discursivamente y susceptibles en principio de crítica, pero apunta que

para Hannah Arendt entre conocimiento y opinión se abre un abismo que no puede ser salvado por medio de argumentos. De ahí que al poder de la opinión le busque un fundamento distinto, fundamento que ella encuentra en la capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y de acción para hacer promesas y mantener lo prometido [...] La base del poder la ve en el contrato suscrito por libres e iguales con el que las partes se obligan recíprocamente. Para asegurar el núcleo normativo de la originaria equivalencia que establece entre poder y libertad, Hannah Arendt acaba fiándose más de la venerable figura del contrato que de su propio concepto de praxis comunicativa. Con lo que retrocede así a la tradición del Derecho natural<sup>1189</sup>.

Pero Habermas también reconoce lo que debe a Arendt en sus estancias en la *New School for Social Research* en Nueva York, en concreto en el “redescubrimiento de la *Crítica del Juicio* de Kant para una teoría de la racionalidad”. Habermas subraya tres momentos de *La condición humana*: la pluralidad humana o intersubjetividad, la naturaleza simbólica de las relaciones humanas (a través del lenguaje) y la natalidad

---

<sup>1188</sup> Habermas (1986), 211-2.

<sup>1189</sup> Habermas (1986), 221-2.



humana, y dice que de ella aprendió “por dónde había que empezar una teoría de la acción comunicativa”<sup>1190</sup>.

Por último, Habermas destaca que el análisis de la facultad del Juicio de Arendt y su querer destacar las implicaciones políticas y morales de esa específica ampliación de la forma de pensar” que, según Kant, permite a los hombres juzgar, es “una primera aproximación a un concepto de racionalidad comunicativa que está inscrito en el lenguaje y en la acción mismos”. Cree que “bajo este punto de vista, la interpretación que Hannah Arendt hace de la *Crítica del Juicio* de Kant recuerda la interpretación que G. H. Mead hacía de la *Crítica de la Razón Práctica* de Kant. Ambas convergen en el proyecto de una ética de la comunicación que vincula la Razón Práctica a la idea de un discurso universal”<sup>1191</sup>.

Habermas analiza la concepción de la Historia de Benjamin, quien cree que en la Historia reina una casualidad mística, de forma que existe “un acuerdo tácito entre las generaciones pasadas y la nuestra”, y que a nosotros, lo mismo que a todas las generaciones que nos han precedido, nos ha sido dada una *débil* fuerza mesiánica, sobre la que tiene derechos el pasado. Habermas señala que “estos derechos sólo se pueden satisfacer por medio de un esfuerzo crítico de la mirada histórica sobre un pasado necesitado de redención, y este esfuerzo, que hay que renovar sin cesar, es conservador en sentido eminente, “pues es una imagen irrecuperable del pasado la que corre el riesgo de desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella”<sup>1192</sup>. Así, Habermas apunta que “el continuo de la Historia consiste para Benjamin en la permanencia de lo insoportable; el progreso es el eterno retorno de la catástrofe: “El concepto de progreso hay que fundarlo en la idea de catástrofe”, escribe Benjamin en un bosquejo de su trabajo sobre Baudelaire, “Que todo siga así es la catástrofe”. Por ello la salvación ha de asirse del “pequeño salto en la catástrofe”. El concepto de una actualización en que el tiempo se detiene y queda en suspenso es una de las ideas más viejas de Benjamin. En sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia*, subraya Habermas,

---

<sup>1190</sup> Habermas (1986), 355-8.

<sup>1191</sup> Habermas (1986), 361.

<sup>1192</sup> Habermas (1986), 270.

señala que la Historia es objeto de una construcción cuyo lugar no lo constituye el tiempo homogéneo y vacío, sino el tiempo cargado de “ahora”. Así, la antigua Roma era para Robespierre un pasado cargado de “ahora” que él hizo saltar del continuo de la Historia<sup>1193</sup>.

Habermas cita un párrafo de los *Pasajes* que vincula arte y progreso, ya que señala que en toda verdadera obra de arte hay un lugar en el que, quien se pone en él, siente una brisa fresca como de aurora. De ahí resulta que el arte, al que con frecuencia se le considera refractario contra toda relación con el progreso, puede servir para su *auténtica determinación*. “El progreso no tiene su sitio en la continuidad del decurso del tiempo, sino en sus interferencias: allí donde algo verdaderamente nuevo se hace sentir por primera vez con la frescura y transparencia de la aurora”. A partir de esta cita de Benjamin, Habermas reflexiona sobre el progreso:

En la modernización de las formas de vida impulsada por las fuerzas productivas, esa crítica identifica la coacción mítica a la repetición, que se impone incluso bajo el capitalismo, esto es, lo siempre igual en lo nuevo. Pero el objetivo que esta crítica persigue al hacer eso, y en esto estriba su diferencia con la crítica ideológica, es poner a salvo un pasado cargado de ahora; esa crítica se cerciora de los momentos en los que la sensibilidad artística obliga a detenerse a un destino con ropajes de progreso y pone en cifra la experiencia utópica en una imagen dialéctica: lo nuevo en lo siempre igual. La concepción antievolucionista que Benjamin tiene de la Historia, según la cual el ahora ocupa una posición transversal con respecto al continuo de la historia natural, no se ofusca por entero frente a los progresos en la emancipación del género humano. Pero es muy pesimista a la hora de enjuiciar la probabilidad de que estas incursiones puntuales que minan lo siempre igual puedan unirse en una tradición y *no* sucumbir en el olvido. Benjamin conoce también otra continuidad, recuerda Habermas, que pese a que rompe el círculo de la historia natural con un progreso lineal, sigue amenazando, no obstante, la continuidad de la tradición. Se trata de la continuidad del desencantamiento, cuyo último estadio sería, según el diagnóstico de Benjamin, la pérdida del aura<sup>1194</sup>.

---

<sup>1193</sup> Habermas (1986), 306-7.

<sup>1194</sup> Habermas (1986), 307-9.

Estas reflexiones entroncan con el materialismo histórico, que según Habermas, pretende ser una teoría dialéctica del progreso. Así, cree que

una teoría dialéctica del progreso, que es lo que pretende ser el materialismo histórico, ha de mantenerse alerta: lo que se presenta como progreso puede revelarse en seguida como una perpetuación de lo supuestamente superado. De ahí que hayan quedado integrados en la dialéctica de la Ilustración cada vez más teoremas de la contrailustración y que hayan sido incorporados a una teoría del progreso cada vez más elementos de la crítica del progreso y ello por mor de la idea misma de progreso, que ha de ser lo suficientemente sutil y firme como para no dejarse deslumbrar por la mera apariencia de emancipación. Sólo a una cosa ha de oponerse rotundamente y es a la tesis de que la emancipación misma hechiza u ofusca. En el concepto de explotación que determinó la crítica de Marx, pobreza y dominación eran todavía una misma cosa. Pero mientras tanto, la evolución del capitalismo nos ha enseñado a distinguir entre hambre y represión. Las privaciones a las que se puede hacer frente con un aumento del bienestar son distintas de aquellas a las que sólo se puede remediar ni con un crecimiento de la riqueza social, sino de la libertad. En *Derecho natural y dignidad humana*, Bloch introduce estas distinciones en el concepto de progreso, que son distinciones a las que nos fuerza el éxito cosechado por las fuerzas productivas desarrolladas bajo el capitalismo. Cuanto más se perfila en las sociedades desarrolladas la posibilidad de conciliar la represión con el bienestar, es decir, el satisfacer las demandas que se hacen al sistema económico sin necesidad de satisfacer las demandas genuinamente políticas, tanto más se desplaza el acento de la eliminación del hambre a la emancipación<sup>1195</sup>.

Habermas señala que en esta tradición que se remonta a Marx, Benjamin fue uno de los primeros en subrayar otro momento más en el concepto de explotación y en el concepto de progreso: junto al hambre y a la represión, el fracaso; junto al bienestar y a la libertad, la felicidad. Benjamin vio asociada la experiencia de felicidad, que él llamaba iluminación profana, a la salvación de la tradición. Los bienes de la cultura son el botín que los dominadores llevan consigo, de ahí que el proceso de la tradición deba ser arrancado de las manos del mito. Ahora bien, no es posible arrancar la cultura de las manos del mito sin una superación de la represión incrustada en las

---

<sup>1195</sup> Habermas (1986), 328-9.

instituciones, pero Habermas apunta que nos invade la sospecha de si será posible una emancipación sin felicidad y vacía, lo mismo que es posible un bienestar relativo sin superación de la represión, cuestión que cree que Benjamin no se hubiera planteado, ya que se aferró siempre a la idea de una felicidad entendida como una experiencia masiva. Y la perspectiva de que esa experiencia pudiera perderse para siempre lo aterrorizaba porque observaba cómo el progreso se ve burlado sucesivamente por el progreso mismo en todo lo que atañe a su plenitud. La crítica a la lectura kaustkiana del progreso es, para Habermas, el contenido político de sus *Tesis sobre Filosofía de la Historia*. Y aun cuando no pueda mantenerse –en lo que se refiere a cada una de las tres dimensiones por separado- que los progresos en el aumento de bienestar, en la ampliación de la libertad y en el fomento de la felicidad no son tales hasta que el bienestar, la libertad y la felicidad no se hayan hecho generales, sí que resulta verosímil que el bienestar sin libertad no es bienestar y que la libertad sin felicidad no es libertad, de lo que Benjamin estaba profundamente persuadido. Ni tan siquiera de los progresos parciales podemos estar seguros hasta el último día. Esta convicción la mezcla Benjamin con una concepción del destino según la cual los cambios históricos no representan cambio alguno si no se reflejan en el orden de la felicidad. Y en esta perspectiva totalizadora, el despliegue acumulativo de las fuerzas productivas y los cambios intrínsecamente orientados de las estructuras de interacción quedan rebobinados en una reproducción de lo siempre igual, en la que se borra toda diferencia. Ante la mirada de Benjamin, que sólo es capaz de percibir el progreso en las protuberancias de la felicidad, la Historia parece la órbita de un planeta en extinción en dirección al cual de cuando en cuando cruza el espacio algún relámpago. Esto le obliga a interpretar el sistema económico y el sistema político con conceptos que sólo se ajustan en realidad a los procesos culturales. Así, concluye Habermas, en el ambiente de culpa se borran todas aquellas evoluciones que, pese a toda su problemática unilateralidad, tienen lugar no sólo en la dimensión de las fuerzas productivas y de la riqueza social, sino también en la dimensión en que, a la vista de la perenne pujanza de la represión, tan difíciles resultan las distinciones: se refiere a los progresos, ciertamente precarios, en los productos de la legalidad e incluso en las

estructuras formales de la moralidad. Cree que en la melancolía de una rememoración de lo fracasado y de una evocación mortecina de los momentos de felicidad, el sentido histórico corre el riesgo de atrofiarse y de no percibir los progresos profanos. Estos progresos generan sus propias regresiones, pero es en ellas donde prende la acción política. La crítica que Benjamin hace del progreso vacío ataca a un reformismo sin alegría que lleva embotado mucho tiempo para percibir la diferencia entre las mejoras en la reproducción de la vida y una vida plena. Pero esta crítica sólo se hace radical si logra hacer visible esa diferencia en el seno mismo de esas mejoras de la vida, que no se pueden menospreciar. Las negaciones lentas y graduales de la pobreza e, incluso, de la opresión, no dejan huellas; alivian pero no llenan, pues sólo un alivio capaz de ser interiorizado y rememorado constituiría una etapa preliminar de la plenitud. En vistas de esta circunstancia, Habermas señala que nos encontramos hoy con dos posiciones llevadas al extremo: la contrailustración, apoyándose en antropologías pesimistas, pretende estar en conocimiento de que las imágenes utópicas de la plenitud son ficciones útiles para la vida de una criatura finita, que nunca podrá trascender su simple vida en la dirección de una vida buena. La teoría dialéctica del progreso, por el contrario, está demasiado segura del pronóstico de que el logro de la emancipación significa también plenitud. Habermas cree que la teoría benjaminiana de la experiencia, si se convirtiera en núcleo de materialismo histórico, podría oponer a la primera posición una esperanza fundada y a la segunda una duda profiláctica. Benjamin está casi a punto de arrancar de las manos de la contrailustración, para una teoría del progreso, el reproche de vacía reflexión que aquélla hace a esa teoría. Con todo, Habermas cree que quien busque en eso la actualidad de Benjamin, se expone a la objeción de que a los esfuerzos emancipatorios no se los puede cargar así, sin más, en vistas de una realidad política que no se asienta sobre un suelo muy firme, con nuevas hipotecas por sublimes que éstas puedan ser<sup>1196</sup>.

Habermas se refiere a que “un concepto matizado de progreso abre una perspectiva que, lejos de acobardarnos, puede dotar de mejor puntería a la acción política. Pues en unas circunstancias históricas que nos impiden pensar en la

---

<sup>1196</sup> Habermas (1986), 328-330.

revolución y que sugieren la expectativa de largos y persistentes procesos de conmoción social tiene que cambiar también la idea de revolución como proceso de formación de una nueva subjetividad. Considera que la hermenéutica conservadora-revolucionaria de Benjamin, que descifra la historia de la cultura desde el aspecto de un poner a salvo para el momento mesiánico, puede indicarnos un camino”<sup>1197</sup>.

En *El discurso filosófico de la Modernidad*, Habermas cita a Koselleck, que ha caracterizado la conciencia moderna del tiempo por la creciente diferencia entre el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativas”. La orientación específica hacia el futuro que caracteriza a la Edad Moderna sólo se forma a medida que la modernización social deshace con violencia el espacio de experiencia viejo-europeo característico de los mundos de la vida campesino y artesano, lo moviliza y lo devalúa en lo que a directrices para la formación de expectativas se refiere. El lugar de aquellas experiencias tradicionales de las generaciones pasadas lo ocupa ahora una experiencia de progreso, que presta al horizonte de expectativas anclado hasta entonces en el pasado una “cualidad históricamente nueva, una permanente cualidad global de tono utópico”<sup>1198</sup>. Habermas apunta que Koselleck no tiene en cuenta la circunstancia de que el concepto de progreso no sólo sirvió para mundanizar las esperanzas escatológicas y para abrir un horizonte utópico de expectativas, sino también para, con ayuda de construcciones teleológicas de la Historia, volver a obturar el futuro como fuente de desasosiego. La polémica de Benjamin contra el achatamiento que en términos de teoría de la evolución social puede experimentar la concepción que el materialismo histórico tiene de la Historia se dirige contra tal degeneración de la conciencia del tiempo abierta al futuro, propia de la Modernidad. Cuando el progreso se coagula en norma histórica, queda eliminada de la referencia al futuro –propia de la actualidad- la cualidad de lo nuevo, el énfasis en la impredecibilidad de todo comienzo. En este aspecto, señala Habermas, para Benjamin el historicismo es simplemente un equivalente funcional de la Filosofía de la Historia. El historiador que se pone en el lugar de todas las épocas y que todo lo entiende reúne la masa de los hechos, esto es,

---

<sup>1197</sup> Habermas (1986), 331.

<sup>1198</sup> Habermas (2008), 22.

el decurso objetivo de la Historia, en una simultaneidad ideal, para llenar con ella “el tiempo homogéneo y vacío”. Con ello, priva a la referencia al futuro, que caracteriza a la actualidad, de toda relevancia para la comprensión del pasado”. Para Benjamin, mientras que el historicismo presenta la imagen “eterna” del pasado, el materialista histórico hace una experiencia con ese pasado que es única<sup>1199</sup>.

Koselleck cree que Kant expresa el mundo moderno en un edificio de ideas. Pero esto sólo significa que en la filosofía kantiana se reflejan como en un espejo los rasgos esenciales de la época sin que Kant alcanzara a entender la Modernidad como tal. Sólo mirando retrospectivamente puede Hegel entender la filosofía de Kant como la autoexplicación decisiva de la Modernidad, señala Habermas a partir de Koselleck. Hegel cree conocer lo que incluso en esta expresión más reflexiva de la época sigue sin entenderse: en las diferenciaciones que se producen dentro de la Razón, en las divisiones formales dentro de la cultura, y en general en la separación de esas esferas, Kant no ve desgarramiento alguno. Kant ignora, por tanto, la necesidad que se plantea con las separaciones impuestas por el principio de la subjetividad. Esta necesidad apremia a la Filosofía en tanto la Modernidad se entiende a sí misma como una época histórica, en tanto ésta toma conciencia, como un problema histórico, de su ruptura con el carácter ejemplar del pasado y de la necesidad de extraer todo lo normativo de sí misma. La cuestión que ahora se plantea es si de la subjetividad y de la autoconciencia pueden obtenerse criterios que estén extraídos del mundo moderno y que simultáneamente valgan para orientarse en él, es decir, que simultáneamente valgan para la crítica de una Modernidad en discordia consigo misma. En cuanto esta cuestión se plantea, la subjetividad se revela como un principio *unilateral*. Éste posee, ciertamente, la fuerza sin par de generar la formación de la libertad subjetiva y de la reflexión y de minar la religión, que hasta entonces se había presentado como el poder unificador por excelencia. Pero ese mismo principio no es lo bastante poderoso como para regenerar

---

<sup>1199</sup> Habermas (2008), 22-3.

en el medio de la Razón el poder de unificación que la religión tenía, apunta Habermas<sup>1200</sup>.

En referencia a Schiller, del que señala que entiende el arte como “encarnación genuina de una razón comunicativa”, Habermas dice que “el concepto tradicional de Juicio en la tradición aristotélica (hasta la propia Hannah Arendt) nunca había perdido su conexión con el concepto político de sentimiento comunitario”<sup>1201</sup>.

Habermas apunta que “en la tradición de la Ilustración, el pensamiento ilustrado se consideró a la vez como antítesis del mito y como fuerza contraria a él. [...] A este contraste, del que tan seguro se siente el pensamiento ilustrado, oponen Horkheimer y Adorno la tesis de una secreta complicidad entre ilustración y mito”<sup>1202</sup>.

Siguiendo a Horkheimer y Adorno, Habermas recoge la reflexión de que “la propia Razón destruye la humanidad que posibilita”, y de que “el proceso de ilustración, desde sus mismos comienzos, se debe al impulso de una autoconservación que mutila a la Razón porque sólo se sirve de ésta en forma de una dominación “racional con arreglo a fines” de la Naturaleza y de los impulsos, es decir, sólo se sirve de ésta como razón instrumental”. A esto se suma su consideración respecto a la cultura de masas de que el arte, fusionado con la diversión, ve paralizadas sus fuerzas innovadoras, queda vaciado de todos sus contenidos críticos y utópicos”<sup>1203</sup>. De hecho, con su crítica “radical”, Habermas cree que “el propio proyecto de la ilustración queda en peligro”<sup>1204</sup>. Considera que “con este tipo de crítica, la Ilustración se vuelve por primera vez reflexiva; ahora se aplica a, y se realiza en, sus propios productos: las teorías. Ahora bien, el drama de la Ilustración sólo alcanza el clímax cuando es la propia crítica ideológica la que cae en la sospecha de no producir ya verdades, y la Ilustración se vuelve así por segunda vez reflexiva. La duda se extiende entonces también a la Razón, cuyos criterios la crítica de las ideologías los había encontrado en

---

<sup>1200</sup> Habermas (2008), 30-2.

<sup>1201</sup> Habermas (2008), 60.

<sup>1202</sup> Habermas (2008), 124.

<sup>1203</sup> Habermas (2008), 128-9.

<sup>1204</sup> Habermas (2008), 131.



los ideales burgueses, a los que se había limitado a tomar la palabra. Éste es el paso que da la *Dialéctica de la Ilustración*; autonomiza la crítica incluso contra los propios fundamentos de la crítica<sup>1205</sup>. ¿Por qué Horkheimer y Adorno se vieron obligados a dar este paso?, se pregunta Habermas, y responde que la teoría crítica es un intento de dar razón de los desengaños políticos que representaron el fracaso de la revolución en Occidente, la evolución de la Rusia estalinista y la victoria del fascismo en Alemania. Se propuso explicar el fracaso de los pronósticos marxistas, sin romper con las intenciones del marxismo”. Habermas apunta que sobre este trasfondo resulta comprensible cómo pudo cuajar “la impresión de que las últimas chispas de la Razón había huido de la realidad, dejando fatalmente tras de sí una civilización empeñada en su propia destrucción. La idea de historia natural que el joven Adorno había tomado de Benjamin parecía haberse realizado de manera imprevista. La Historia, en el instante mismo de su máxima aceleración, se había congelado en naturaleza, se había convertido en el calvario de una esperanza que resultaba ya irreconocible”<sup>1206</sup>. Sin embargo, Habermas hace una advertencia que creemos que resulta válida también para este trabajo: “Este tipo de explicaciones que recurren a elementos psicológicos o a la situación de la época sólo pueden pretender ser interesantes en un contexto teórico si contienen referencias a algún motivo sistemático. Y en efecto, las experiencias políticas que hemos mencionado no pudieron menos de afectar a los supuestos en los que durante la década de 1930 el círculo de teóricos frankfurtianos había apoyado todavía su crítica, supuestos que eran los del materialismo histórico<sup>1207</sup>. Los representantes de la teoría crítica habían conservado en la década de 1930 parte de la confianza que la Filosofía de la Historia había puesto en el potencial de razón de la cultura burguesa, potencial que habría de quedar liberado bajo el desarrollo de las fuerzas productivas, señala, pero este capital de confianza estaba hasta tal punto consumido a principios de la década de 1940, señala Habermas, que Horkheimer y Adorno dieron por agotada la crítica marxista de las ideologías y dejaron de creer que

---

<sup>1205</sup> Habermas (2008), 133.

<sup>1206</sup> Habermas (2008), 134.

<sup>1207</sup> Habermas (2008), 134-5.

la promesa de desarrollar una teoría crítica de la sociedad pudiera desempeñarse con los medios de las ciencias sociales”<sup>1208</sup>.

En cuanto a Nietzsche, Habermas señala que se enfrenta al análisis que hace Kant del juicio estético para probar la tesis de que las valoraciones son necesariamente subjetivas y no pueden asociarse a una pretensión de validez intersubjetiva. La apariencia de placer desinteresado, al igual que la impersonalidad y la universalidad del juicio estético, “sería sólo una apariencia resultante de la perspectiva que el espectador adopta; pero desde la perspectiva del artista productor nos percataríamos de que las estimaciones valorativas vienen inducidas por posiciones, por creaciones de valor innovadoras”, el camino por el que Nietzsche llega al concepto de voluntad de poder<sup>1209</sup>.

Habermas se pregunta si el problema al que Horkheimer y Adorno se vieron confrontados a principios de la década de 1940 no les dejaba salida. Cree que la teoría en la que se habían apoyado y el proceso en forma de crítica ideológica no daban para más y que no desarrollaron en ese momento esfuerzo alguno tendente a practicar una revisión de la teoría crítica en términos de los paradigmas de ciencia social vigentes porque les pareció que el generalizado escepticismo contra el contenido de la verdad de las ideas burguesas ponía en cuestión incluso los criterios de la propia crítica ideológica. En vista de este segundo elemento, señala que “Horkheimer y Adorno se decidieron a dar el paso verdaderamente problemático; se entregaron, al igual que el historicismo, a un desbocado escepticismo frente a la Razón, en lugar de ponderar las razones que permitían a su vez dudar de ese escepticismo”<sup>1210</sup>.

Respecto a Heidegger, Habermas señala que desde un punto de vista muy diferente que para él el comienzo de la Edad Moderna o nuevos tiempos, “se caracteriza por la cesura “epocal” que se inicia con la filosofía de la conciencia de Descartes [...]. La necesidad de un nuevo comienzo atrae la mirada hacia el remolino

---

<sup>1208</sup> Habermas (2008), 134-5.

<sup>1209</sup> Habermas (2008), 142.

<sup>1210</sup> Habermas (2008), 147-8.

del futuro. El retorno a los orígenes, al “origen esencial”, sólo es pensable en el modo de un adentrarse en el “futuro esencial”<sup>1211</sup>.

Por último, Habermas señala sobre Heidegger que “la responsabilidad de que al más resuelto de los filósofos sólo poco a poco se le abrieran los ojos acerca de la naturaleza del régimen, la autoría de tal retraso en la lección dada por la Historia universal, quien había de asumirlas era la propia Historia del mundo, y no por cierto la historia concreta, sino una Historia sublimada, una Historia a la altura de la ontología. Y así nació el concepto de Historia del Ser. En el marco de este concepto, el error fascista de Heidegger cobra una significación articulada en términos de Historia de la Metafísica, subraya Habermas. Todavía en 1935, Heidegger veía “la íntima verdad y la grandeza” del movimiento nacionalsocialista en el “encuentro de una técnica de alcance planetario con el hombre moderno”. Entonces todavía confiaba a la revolución nacionalsocialista la tarea de poner el potencial de la técnica al servicio de la proyección de la nueva existencia alemana. Sólo más tarde, en el curso de su discusión con la teoría del poder de Nietzsche, desarrolla Heidegger, en el marco ya de la Historia del Ser, el concepto de técnica como “*Gestell*”. Desde entonces, puede considerar a su vez el fascismo como síntoma, y junto con el americanismo y el comunismo, clasificarlo como expresión de la dominación metafísica ejercida por la técnica. Sólo tras este giro pertenece el fascismo, al igual que la filosofía de Nietzsche, a la fase, objetivamente equívoca, de la superación de la metafísica”<sup>1212</sup>.

En su análisis sobre Foucault, Habermas apunta que con Kant se abre la época de la Modernidad:

En cuanto se rompe el sello metafísico puesto sobre la correspondencia entre lenguaje y mundo, la propia función representativa del lenguaje se vuelve problema: el sujeto portador de las representaciones tiene que convertirse en objeto a sí mismo para poder aclarar el problemático proceso de la representación. El concepto de autorreflexión cobra la primacía, y la relación del sujeto representador consigo mismo se convierte en único fundamento de cualquier

---

<sup>1211</sup> Habermas (2008), 152.

<sup>1212</sup> Habermas (2008), 177-8.

certeza última. El final de la metafísica es el final de una coordinación entre cosas y representaciones, objetiva, efectuada, por así decirlo, mudamente por el lenguaje y que por ello permaneció aporética. El hombre que se vuelve presente a sí mismo en la autoconciencia tiene que asumir la sobrehumana tarea de erigir un orden de las cosas justo en el instante en que se vuelve consciente de sí como una existencia autónoma y al propio tiempo finita<sup>1213</sup>.

De ahí, señala Habermas, que Foucault considere la *episteme* moderna caracterizada desde el principio por la aporía que consiste en que el sujeto cognoscente se levanta por encima de las ruinas de la Metafísica para, con la conciencia de la finitud de sus fuerzas, resolver una tarea que requeriría una fuerza infinita. Kant convierte sin más esta aporía en principio de construcción de su teoría del conocimiento, al convertir las limitaciones de una capacidad cognoscitiva finita en condiciones trascendentales de un conocimiento que progresa hacia el infinito: “La Modernidad se inicia con la increíble y, en último análisis, inviable idea de un ser que es soberano precisamente por ser esclavo, un ser cuya misma finitud le permite ocupar el lugar de Dios”<sup>1214</sup>.

Habermas señala que durante el último decenio, la crítica radical a la Razón se ha convertido casi en una moda. Considera ejemplar una investigación de Hartmut y Gernot Böhme, quienes, mediante un análisis de la obra y la biografía de Kant, abordan el tema foucaultiano del nacimiento de la *episteme* moderna. Ateniéndose al estilo de una historiografía de la ciencia, ampliada en términos de historia social e historia de la cultura, consideran lo que ocurre tras las bambalinas de la *Crítica de la Razón Pura* y la *Crítica de la Razón Práctica*. Los motivos propiamente dichos de la *Crítica de la Razón* los buscan en la discusión de Kant con Swedenborg, en quien Kant encontró su doble nocturno, la repudiada contraimagen de sí mismo. Los autores persiguen estos motivos hasta el ámbito de lo personal, hasta lo íntimo de la existencia de Kant, apartada de todo lo corporal, de lo fantástico, de la existencia, por así decirlo, abstracta de un sabio extravagante, inmóvil. Ponen ante los ojos, en términos

---

<sup>1213</sup> Habermas (2008), 284.

<sup>1214</sup> Habermas (2008), 284.

psicohistóricos, los “costes de la Razón”. Este análisis costes/beneficios lo emprenden despreocupadamente con argumentos psicoanalíticos y lo documentan con datos históricos, sin poder, empero, señalar el lugar en que tales argumentos y tales datos podrían pretender aún tener peso. “La hostilidad metodológica contra la Razón parece poder muy bien asociarse con el desparpajo histórico con el que las investigaciones de este tipo se mueven hoy en ese terreno de nadie entre la argumentación, la narración y la ficción. La nueva Crítica de la Razón elimina ese contradiscurso inmanente a la propia Modernidad”<sup>1215</sup>, apunta Habermas. Este discurso tomó como punto de partida la filosofía de Kant, a la que considera imagen inconsciente de la época moderna, y se propuso como meta ilustrar a la Ilustración sobre sus propias limitaciones. La nueva Crítica de la Razón reniega de toda continuidad con ese discurso en cuyo seno, sin embargo, sigue moviéndose. Habermas recoge cómo le achacan que ya no se trata de acabar el proyecto de la Modernidad como él mismo impulsa, sino de revisarlo. Sin embargo, recuerda que fue la intención de una revisión de la Ilustración, que se vale de los propios medios de la Ilustración, la que reunió desde primera hora a los críticos de Kant como Schiller, Schlegel o Fichte<sup>1216</sup>.

Habermas señala las similitudes entre los planteamientos de Arendt y de Castoriadis: “Castoriadis renueva, pues, el concepto aristotélico de praxis con la ayuda de una interpretación hermenéutica radical de la conciencia moderna del tiempo, para destacar contra la dogmática marxista el sentido original de una política emancipadora”. Castoriadis desarrolla a partir de este planteamiento una filosofía política y una teoría de la sociedad. Lo que importa es, pues, hallar un concepto de lo político y un concepto de lo social que en cierto modo generalicen el sentido específico de la praxis revolucionaria, reseña Habermas, y añade: “Castoriadis dirige la atención, por lo demás de manera enteramente similar a Hannah Arendt, a aquellos raros instantes históricos en los que la masa de que están hechas las instituciones se vuelve

---

<sup>1215</sup> Habermas (2008), 328-9.

<sup>1216</sup> Habermas (2008), 328-9,

otra vez líquida, es decir, los productivos momentos de fundación de nuevas instituciones”<sup>1217</sup>.

Habermas concluye que la Crítica de la Razón paga un alto precio por su adiós a la Modernidad:

En primer lugar, estos discursos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven. Dialéctica negativa, genealogía y deconstrucción se sustraen por igual a aquellas categorías conforme a las que, de manera en modo alguno casual, se diferenció el saber moderno y que nosotros ponemos hoy en la base de nuestra comprensión de los textos. No pueden clasificarse unívocamente ni como Filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte. A la vez, se oponen a todo retorno a las formas de pensamiento religioso, ya sean dogmáticas o heréticas. Y así, se da también una incongruencia entre estas “teorías” que sólo entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas, y la forma de su institucionalización en el ámbito de la ciencia. Se da una asimetría entre el gesto retórico con que estos discursos exigen comprensión y el tratamiento crítico al que institucionalmente son sometidos, por ejemplo, en el marco de un curso en una universidad. Cuando Adorno, de manera paradójica, reclama validez veritativa para lo que dice; cuando Foucault se niega a sacar consecuencias de sus manifiestas contradicciones; cuando Heidegger o Derrida eluden la obligación de fundamentar acogiéndose a lo esotérico o a una fusión de lo lógico con lo retórico, en todos los casos se produce una simbiosis de cosas incompatibles, una amalgama que en el fondo repugna al análisis científico “normal”. Poco cambian las cosas cuando desplazamos todo ello, cuando cambiamos de sistema de referencia y ya no tratamos esos mismos discursos como ciencia o Filosofía sino como literatura. El que la crítica autorreferencial de la Razón, efectuada en discursos carentes de toda ubicación, tenga, por así decirlo, su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego del

---

<sup>1217</sup> Habermas (2008), 355.

lenguaje de que se trata, que en su *forma* de responder ha cometido un error categorial<sup>1218</sup>.

También en otro aspecto son afines entre sí estas variantes de una Crítica de la Razón vuelta contra sus propios fundamentos, señala Habermas. Cree que todas ellas se dejan guiar por intuiciones normativas que apuntan mucho más allá que aquello a los que pueden dar acomodo en lo “otro de la Razón” que indirectamente evocan. Ya se describa la Modernidad como una forma de vida cosificada y explotada, como una forma de vida integralmente sujeta a control técnico o como una forma de vida totalitariamente articulada y ensanchada, integralmente sometida a relaciones de poder, homogeneizada, las denuncias vienen inspiradas siempre por una especial sensibilidad para vulneraciones que resultan invisibles por su propia complejidad o para abusos que se ocultan bajo formas sublimadas. Esta sensibilidad lleva inscrita la imagen de una intersubjetividad con anticonceptos como el Ser y la soberanía, el poder, la diferencia y lo no idéntico introducidos en fórmulas vacías y remite a experiencias estéticas; pero los valores de los que explícitamente hace uso, como la integridad corporal, el cumplimiento de deseos y la intimidad indulgente no bastan a juicio de Habermas para cubrir la letra de cambio moral que también estos autores pretenden. Cree que

entre los fundamentos normativos declarados y los fundamentos normativos de que en realidad se hace uso, se da una desproporción que tiene su explicación en el rechazo *adialéctico* que se hace de la subjetividad. Junto con este principio de la Modernidad, no sólo se están rechazando las degradantes consecuencias de una relación consigo mismo objetualizada, sino también *otras* connotaciones que, como promesa no cumplida, en otro tiempo la subjetividad llevaba también consigo: la perspectiva de una praxis autoconsciente, en la que la autodeterminación solidaria de todos pudiera conciliarse con la autorrealización auténtica de cada uno. Se está rechazando, precisamente, lo que la Modernidad, al tratar de cerciorarse de sí misma, pretendió con los conceptos de autoconciencia, autodeterminación y autorrealización<sup>1219</sup>.

---

<sup>1218</sup> Habermas (2008), 363.

<sup>1219</sup> Habermas (2008), 364.

En *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Habermas retoma sus reflexiones sobre el idealismo alemán de los filósofos judíos. Eduardo Mendieta explica las particularidades de esta tradición:

Comprometidos la mayor parte de las veces con los valores de la Ilustración, que había catalizado su incompleta asimilación, y desgajados de sus tradiciones por siglos de secularización, desasimilación y amnesia religiosa, los intelectuales judíos se encontraban situados en un punto social único, desde el que podían recuperar y rehacer sus tradiciones religiosas mientras trataban de salvar lo mejor de la Ilustración de los efectos corrosivos del capitalismo. Y fue a partir de esta tensión dialéctica como los judíos de la Europa central, y los judíos asimilados de Frankfurt en particular, articularon un tipo único de mesianismo judío, en el que el progreso es catástrofe y la utopía, ahistórica<sup>1220</sup>.

Habermas quiere reconocer este legado: “La cuestión del antisemitismo la hemos solventado nosotros por exterminación física. De ahí que todos estos afanes no pueden versar ya sobre la vida y supervivencia de los judíos, sobre influencias de acá o de allá; sólo puede referirse ya a nosotros mismos, al hecho de que esa herencia judía que el espíritu alemán lleva dentro de sí se ha vuelto imprescindible para nuestra propia vida y supervivencia”<sup>1221</sup>.

Habermas apunta que en el mismo instante en que los filósofos y los científicos alemanes se aprestaron a “depurarla”, se puso de manifiesto la profunda ambivalencia que, como peligro de barbarie para todos, tiñe de forma tan siniestra ese oscuro fondo del espíritu alemán; Ernst Jünger, Martin Heidegger, Carl Schmitt son representantes de este espíritu en su grandeza, pero también en su peligrosidad: no es casualidad que en 1930, 1933 y 1926 hablaran como hablaron. Advierte de que

el hecho de que un cuarto de siglo después sigamos sin darnos cuenta de ello, es prueba de la urgencia con que estamos necesitando de un pensamiento que sepa tantear el terreno... Este pensamiento tiene que ser uno con ese fatal espíritu alemán, pero dentro de él ha de saber desgajarse lo suficientemente de él, como para ser capaz de servirle de oráculo: no le es lícito atravesar por segunda vez el

---

<sup>1220</sup> Habermas (2011), 18.

<sup>1221</sup> Habermas (2011), 83.



Rubicón. Si no existiera una tradición judía, tendríamos que inventarla por mor de nosotros mismos. Pero la hay; y como hemos matado o destruido a sus portadores vivientes y estamos, además, a punto, en un clima de reconciliación irresponsable, de perdonarlo todo y de hacer que todo se olvide (y conseguir así lo que antisemitismo no habría sido capaz de conseguir mejor), una ironía de la Historia nos fuerza a replantear sin judíos la cuestión judía. El idealismo alemán de los judíos produjo el fermento de una utopía crítica<sup>1222</sup>.

De hecho, se produjo una transformación dialéctica del mesianismo en Ilustración, proceso que Habermas señala que fascinaba a Scholem<sup>1223</sup>.

Habermas apunta que “Brecht –no Hannah Arendt- pertenece entre nosotros a los pocos partidarios de “Roma” que han reconocido las consecuencias fatales de la fijación del clasicismo alemán en la Antigüedad griega”<sup>1224</sup>.

Preguntado por si hay algo que aprender en el mal radical del siglo XX, Habermas contesta:

El Holocausto fue inimaginable hasta el momento de producirse, esto es, también el mal radical tiene un índice histórico. Con ello quiero decir que existe una asimetría reseñable en el conocimiento del bien y del mal. Sabemos qué es lo que no estamos autorizados a hacer, qué es lo que, en cualquier caso, tenemos que omitir, si queremos mirarnos a nosotros mismos a la cara sin ponernos colorados. Pero no sabemos de qué son capaces los seres humanos en general. Y cuanto más aumente la maldad, mayor será la necesidad de eliminar y olvidar lo adeudado. Ésta es la deprimente experiencia que he adquirido en mi vida política adulta en la República Federal de Alemania. Pero he tenido también la suerte de adquirir otra experiencia que me ha dado al menos la experiencia de que a Richard Rorty no le falta razón cuando como estadounidense dice algo que quizás yo no podría expresar con el mismo aplomo: *“Nothing a nation has done should make it impossible for [citizens of] a constitutional democracy to regain self-respect”*

---

<sup>1222</sup> Habermas (2011), 83-4.

<sup>1223</sup> Habermas (2011), 180.

<sup>1224</sup> Habermas (2011), 207.

[“Nada que una nación haya hecho debería imposibilitar que (los ciudadanos de) un democracia constitucional recobraran el respecto por sí mismos”]<sup>1225</sup>.

Villacañas propone una reflexión constructiva sobre la Ilustración en la que la teoría del ideal de la Razón de Kant es la teoría del criticismo trascendental: los mismos fundamentos de nuestra acción, los que la hacen posible, son los que nos imponen la crítica de los productos conseguidos por la misma. Cree que se ha olvidado

Que por debajo de la ciencia, de la política, del arte, de la moral sólo hay una misma justificación: la voluntad de universalizar ya sea la praxis, los fines, la visión del mundo, el sentir, para así enriquecer a los individuos. Que todas ellas configuran la conducta racional, que no es sino la conducta que intenta hacer del hombre una especie ordenada. Éste es el olvido de la época. No el olvido del ser como quiere Heidegger, sino el olvido de la coherencia de la vida racional. Y sin embargo esto no niega que la realidad limitada, objetiva, empírica es una encarnación imperfecta pero siempre tendencial del ideal. Negarlo sería privar de bases la conducta humana de todos los días, negar lo que es, lo que en el fondo hemos construido sobre una consideración parcial de ese ideal. Quien quiera mantener lo que es, tendrá que mantener ese ideal en su función justificativa, trascendental: ella es su sangre y su vida. Pero es la responsabilidad del filósofo recordar su función crítica, a lo que ese nervio de lo real está apuntado, a lo que tiende. Negar el ideal y aceptar la realidad que se sostiene sobre él es el mayor de los engaños, porque el ideal no está al final, esperándonos, como si pudiéramos desentendernos de él, sino en nuestras vidas, justificándolas y haciéndolas contradictorias con la presente voluntad de olvidarlo. Puede que el ideal kantiano hoy parezca un sueño. Pero entonces todos lo seguimos soñando la mayor parte de nuestra vida activa. Sólo la ilusión de que es contrario a nuestra felicidad personal nos hace soñarlo como una pesadilla culpable, que sólo puede estar sostenida por el hecho de que no gozamos con nuestra acción sino única y exclusivamente con nuestros objetos<sup>1226</sup>.

En suma, concluye Villacañas sobre la Ilustración, Kant intenta moderar la dimensión de locura y fanatismo, impulsando el proceso de racionalización hasta el límite de identificar el momento en el que lo inconceptualizable se eleva ante nosotros. “Ninguna *deificatio* es posible aquí, pero ningún futuro está excluido de su

---

<sup>1225</sup> Habermas (2011); 222-3.

<sup>1226</sup> Villacañas (1987), 315-6.

preocupación por la noción de perfectibilidad, la clave para mantener el sentido de estar embarcados en un proceso evolutivo cuya última palabra no se ha pronunciado. Esta mirada evolutiva abierta, que abarca al género humano y a su destino completo en el tiempo, es suficiente para fundar la perspectiva del reino de los fines”<sup>1227</sup>.

En cualquier caso, Villacañas alerta de que la Segunda Guerra Mundial no fue un “epílogo grotesco” sino una “tragedia repetida y aumentada”, por lo que advierte de que, “en el caso de que Europa cometa los mismos errores, la verdadera tragedia todavía está por llegar”<sup>1228</sup>.

#### **4.6. Richard Rorty: un pragmático y el progreso**

Respecto al planteamiento posmoderno que surge de la crítica a la Ilustración, vamos a analizar la posición de Richard Rorty frente al progreso, filósofo pragmatista que ha mantenido debates con Habermas sobre estos asuntos. En *Verdad y progreso*, Rorty señala que Dewey se adelantó a Habermas al proclamar que no hay nada en la noción de objetividad salvo la noción de acuerdo intersubjetivo. Cree que si se quiere seguir avanzando en la línea de estas sugerencias,

es bueno pensar en el progreso de la manera en que Kuhn nos propuso hacerlo: como la capacidad de resolver, no sólo los problemas que nuestros predecesores ya resolvieron, sino también algunos nuevos. En este sentido, Newton hizo un progreso sobre Aristóteles, y Einstein sobre Newton, pero ninguno se acercó más que los otros a la verdad, o al carácter intrínseco de la realidad. Hume hizo un progreso sobre Leibniz, y Hegel sobre Hume, pero los últimos no se aproximaron más que los primeros a la solución correcta a los problemas de la Filosofía. De manera análoga, la polis ateniense progresó moral y políticamente en relación con la monarquía persa, las naciones-Estado abolicionistas de la Europa decimonónica lo hicieron en relación con la polis ateniense, y las democracias sociales de nuestro tiempo progresan respecto de aquellos precedentes suyos que en el siglo XIX pauperizaban al proletariado. Mas ninguna de estas sociedades estuvo más cerca del imperativo de la moralidad que las demás. [...] Si uno dice que las sociedades más recientes han progresado al reconocer la existencia de los derechos humanos,

---

<sup>1227</sup> Villacañas (2013), 292.

<sup>1228</sup> Villacañas (1997), 84-5.

todo lo que está diciendo es que tales sociedades se han ajustado más a la forma en que nosotros, habitantes acomodados, seguros y educados del “primer mundo” consideramos que las personas deben tratarse entre sí. Tenemos toda la justificación del mundo para pensar así, pero no podemos cotejar nuestra visión del asunto con la naturaleza intrínseca de la realidad moral<sup>1229</sup>.

Rorty no comparte con Kant, Arendt, Adorno y Horkheimer y Habermas la concepción de que existe una verdad objetiva y unos derechos inalienables, pero sí coincide con Kant y Habermas en su defensa del progreso.

Para Rorty, el progreso moral “no debe concebirse como la convergencia de las opiniones humanas hacia la verdad moral o como la aurora de una mayor racionalidad, sino como un aumento de nuestra capacidad para ver como moralmente irrelevantes un número creciente de diferencias entre los individuos”. Defiende que tal capacidad –la de ver las diferencias que presentan las personas en cuanto a su religión, nacionalidad, género, raza, estatus económico, etc., como irrelevantes para la posibilidad de cooperar con ellas en beneficio mutuo y para la necesidad de aliviar su sufrimiento- ha aumentado considerablemente a partir de la Ilustración. “Gracias a ella, se han creado comunidades humanas que son más inclusivas de lo que previamente se creyó posible. Nuestra imagen liberal occidental de una utopía democrática mundial es la de un planeta en el que cada miembro de la especie se preocupa por el destino de todos los demás”<sup>1230</sup>. Rorty sostiene que es la imaginación y no una captación más clara de nuestras obligaciones morales lo que más contribuye a la creación y estabilidad de las comunidades que simpatizan con los diferentes y que el vehículo más eficaz de la ecuación moral son las novelas y no los tratados de moral<sup>1231</sup>. Rorty coincide así con Kant y Arendt en la importancia que estos otorgan a la imaginación y a los ejemplos y, en concreto, al ejemplo como testimonio de vida.

En su ensayo “Feminismo y pragmatismo”, el filósofo estadounidense plantea, con Dewey, la profecía como el relato en el que pueden apoyarse los movimientos

---

<sup>1229</sup> Rorty (2000), 18-9.

<sup>1230</sup> Rorty (2000), 24.

<sup>1231</sup> Rorty (2000), 24.

políticos no violentos cuando la argumentación fracasa<sup>1232</sup>. Así, el pragmatismo puede ser utopista, no ve que la Filosofía proporcione instrumentos para una cirugía radical o microscopios que permitan diagnósticos precisos. La función de la Filosofía es más bien desbrozar el camino para los profetas y los poetas<sup>1233</sup>.

Finalmente, Rorty se declara seguidor del crítico literario Kenneth Burke. Insta a “abandonar la Historia como sustituto temporalizado de Dios o de la Naturaleza, como gran objeto nebuloso alrededor del cual hacer ondear nuestras fantasías locales concretas”. En lugar de ello, sugiere ver el registro del pasado como Kenneth Burke: como una colección de anécdotas que nos ayudan a construir lo que él llamó “un marco cómico”. En lugar de buscar en la historia del mundo una tendencia que nos permita formular pronósticos, cabría hacerse eco de la observación de Burke de que “como verdaderamente se revela el futuro es averiguando qué canta la gente”. [...] En su libro de 1936 *Attitudes Toward History*, dice Burke bajo el epígrafe “Oportunismo”: “Cada situación de la Historia es única, requiere su propia medida y calibración de los factores que habrán de considerarse como centrales a ella. Los “científicos” de la Historia nos han llevado in voluntariamente a comprender que la medida del “momento histórico correcto” es una cuestión de *gusto*”. Burke, prosigue Rorty, “dice preferir los marcos cómicos a los trágicos, aun cuando lo que denomina “exasperaciones contemporáneas” (y que yo interpreto como referidas a la década de 1930) “nos hagan preferir los nombres trágicos (a veces melodramáticos) de “el héroe” y “el villano” a los cómicos de “el ingenioso” y “el burlado”. A lo que está apuntando, tal y como yo lo interpreto, es a que veamos la mesa de matanza de la Historia con los ojos del prudente calculista de las consecuencias de futuras acciones y no con los del moralista. Debemos contemplar los horrores de nuestro siglo, no como indicio de algo profundo dentro de nosotros o como pistas sobre nuestro destino último, sino como lecciones instructivas”<sup>1234</sup>.

---

<sup>1232</sup> Rorty (2000), 250.

<sup>1233</sup> Rorty (2000), 259.

<sup>1234</sup> Rorty (2000), 292-3.

Por último, Rorty concluye que vista desde el punto de vista de Burke, la Filosofía de la Historia al estilo de Hegel es un recurso para funcionar con el mínimo absoluto de complejidad escénica.

Es una continuación de la metafísica por otros medios, un esfuerzo sostenido por poner a la humanidad en un contexto cósmico incluso después de haber descubierto que el cosmos era en buena medida irrelevante respecto de nuestras esperanzas. Es una forma de cortocircuitar la discusión política etiquetando como “progresista” o como “reaccionaria” cualquier nueva propuesta en el arte, la Filosofía o la política. Los individuos a los que Burke llama “los *científicos* de la Historia” sugerían que todo lo que uno tenía que hacer era introducir el elemento nuevo como valor de una variable dentro de un sistema de ecuaciones, calcular el resultado y averiguar así si la nueva propuesta aceleraría o retardaría el movimiento de ese gran objeto nebuloso del que su teoría nos había dado una sólida captación conceptual<sup>1235</sup>.

Rorty insta a dejar de perseguir esta pseudociencia y de utilizar “Historia” como nombre de un gran objeto nebuloso que necesita de grandes teorías, y a leer a Bentham, Marx, Veblen y Foucault como autores que nos ayudan a comprender que nos engañamos a nosotros mismos en el pasado, en lugar de decirnos qué se debe hacer en el futuro. Podríamos interpretar que nos muestran las dolorosas e inesperadas consecuencias del esfuerzo de nuestros predecesores por hacer lo correcto, en lugar de explicarnos lo inadecuado de sus conceptos respecto de ese gran objeto que ellos y nosotros intentamos captar.

Burke es para mí una suerte de anti-Marx [...] porque él contempla la Historia como una colección de cuentos admonitorios antes que como una narración dramática coherente. Si adoptamos la concepción de Burke de la Historia nos haremos menos aficionados a la jerga apocalíptica de las “crisis” y los “finales”, menos proclives a la escatología. Porque ya no imaginaremos más un gran logos encarnado llamado “Humanidad” cuyos avatares hay que interpretar como una lucha heroica, o bien como un declive trágico. En lugar de ello, en lo que habremos de pensar es en diversas y diferentes comunidades humanas pasadas, cada una de las cuales nos ha legado una o varias anécdotas que nos sirven de aviso. Puede que algunas de ellas

---

<sup>1235</sup> Rorty (2000), 294.

les sean de utilidad a una o más de las diversas comunidades humanas actuales, en función de cuáles sean sus necesidades y sus opciones. Pensar la Historia de esta manera sería dejar de seleccionar personajes o momentos decisivos de la historia del mundo, acontecimientos que de algún modo encierren en sí y nos revelen el movimiento entero de la Historia al desplegar todo el abanico de posibilidades que la Humanidad tiene abierta<sup>1236</sup>.

---

<sup>1236</sup> Rorty (2000), 295.

## CONCLUSIÓN

Después de haber analizado la concepción del progreso en Kant y en Hannah Arendt, concluimos que ambas son consecuencia de sus respectivas teorías del Juicio y que resulta paradójico que así sea porque la teoría del Juicio de Arendt se forma a partir de la de Kant y, sin embargo, sus respectivas concepciones sobre el progreso son opuestas. La teoría del Juicio de Arendt se conforma a partir de la de Kant, pero la pensadora hace una interpretación libre de lo que cree encontrar en estado embrionario en la *Crítica del Juicio* y que Kant no llegó a desarrollar: el juicio estético como germen de una teoría de filosofía política basada en la pluralidad y la intersubjetividad. Arendt reflexionará sobre el Juicio a lo largo de toda su obra, pero tampoco llegó a escribir su trabajo definitivo al respecto, que iba a ser la tercera parte de *La vida del espíritu*, “El Juicio”, ya que falleció justo cuando iba a empezarla, pero sí que dejó profusas indicaciones de su teoría en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*.

Arendt centra su análisis en la *Crítica del Juicio* porque considera que en esta obra la relación con la política es más estrecha que en las *Críticas* precedentes. La diferencia decisiva entre las dos primeras y la *Crítica del Juicio* y de nuevo clave para la elección de Arendt estriba en que las normas del entendimiento y morales de aquéllas son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la Tierra. Consideramos que ésta es una de las razones por las que Arendt considera que esta obra contiene la semilla de una teoría política y por las que escoge a Kant como guía para su teoría del Juicio y no a Aristóteles.

La *Crítica del Juicio* supone una síntesis, puente y culminación de las dos *Críticas* precedentes. Según Arendt, en la *Crítica del Juicio*, tras la cuestión del gusto, Kant descubrió una facultad totalmente nueva, el Juicio. Cree que al final de su vida a Kant le quedaban dos temas por tratar: la sociabilidad del hombre, que también se debe a que la mente humana no funciona al margen de la sociedad, y por qué es necesario que existan hombres, al que se refieren las preguntas qué puedo conocer, qué debo



hacer y qué me cabe esperar, que no preguntan por causas sino por fines. Nos preguntamos cuál es el propósito de la Naturaleza porque somos seres finalistas que proyectamos las intenciones y los fines y pertenecemos a la Naturaleza. Arendt concluirá que se puede contestar a nuestra perplejidad que está en nuestra naturaleza el iniciar, la natalidad, uno de sus temas centrales, que toma de San Agustín. El Juicio actúa como un término medio entre el entendimiento o facultad de conocer y la Razón o facultad de desear. Kant sostiene que el Juicio, como las otras dos facultades, encierra para sí un principio a priori y lo define como la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal. En el reflexionante, sólo es dado lo particular, sobre el cual debe encontrarse lo universal. Éste es el que interesará a Arendt.

Kant subraya que sólo aquél que tiene en sí mismo el fin de su existencia, el hombre, que puede determinarse a sí mismo sus fines por medio de la Razón, es el único capaz de un ideal de belleza. Esto se logra gracias al *sensus communis*, un sentido que es común a todos, es decir, de un juicio que tiene en cuenta el modo de representación de los demás y sus posibles juicios, que se pone en su lugar en un modo de pensar amplio. La conexión fundamental entre el gusto y el Juicio y el pensamiento político es, por lo tanto, para Arendt, la mentalidad amplia, la representación del pensamiento de los demás que se forma en la mente. El pensamiento político es representativo: me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista.

El papel de la imaginación en el ámbito de nuestras facultades cognoscitivas es según Arendt, probablemente el mayor descubrimiento de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*. Necesitamos intuiciones para exponer la realidad de nuestros conceptos. Si son conceptos puros del entendimiento, se llaman esquemas. Si son prácticos, referidos a la conducta, entonces son ejemplos. Y a diferencia de los esquemas, que nuestra mente produce gracias a la imaginación, estos ejemplos, señala Arendt, se derivan de la Historia y de la poesía. Para Kant, no se consigue tanto por medio de prescripciones generales, recibidas de sacerdotes o de filósofos, como por medio de su ejemplo.

Al principio de su obra, a Arendt le preocupa cómo la distorsión del Pensamiento y del Juicio o su misma ausencia formaron parte del caldo de cultivo del totalitarismo. Pero apunta que esta crisis no se originó con el totalitarismo, sino que anida en la tradición occidental, junto con una tendencia a distorsionar el carácter esencial de la praxis y lo político. Además, Arendt analiza el desfase entre el progreso técnico y científico y el moral, por el que se ha llegado a un punto en el siglo XX en el que el hombre no es capaz de reflexionar sobre las cosas que ya es capaz de hacer. Su teoría sobre el Juicio estuvo marcada por su relato sobre el juicio a Eichmann en Jerusalén en 1961. Arendt subrayó la ausencia de la capacidad de pensar y de juzgar que detectó en el acusado. Empezó a matizar, que no refutar, como hemos visto con Bernstein, la concepción kantiana del mal radical con una nueva teoría que consideró más adecuada para el fenómeno totalitario: el mal banal.

Arendt analizará dos temas interrelacionados a lo largo de su obra: la distinción entre vida activa y vida contemplativa, en la que también le guía Kant, y el Juicio. Siempre mantendrá una tensión no resuelta entre ambos modos de vida, que se trasladará al Juicio. Sostenemos, con Beiner, que Arendt no propone una sino dos teorías del Juicio: hasta 1971, el Juicio se sitúa en la esfera de la vida activa. A partir de entonces, se considera desde el punto de vista de la vida del espíritu. El foco cambia del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos al espectador y al juicio retrospectivo del historiador. Al final, Arendt aborda el Juicio desde una perspectiva quizá más ambiciosa. El Juicio se describe como la “superación” o la “salida” de un *impasse*, el problema de la libertad humana.

La cuestión es saber hasta qué punto el Juicio participa de la *vita activa* o si se limita en tanto que actividad mental a la *vita contemplativa*. Arendt tuvo la tentación de integrar el Juicio en la *vita activa* al concebirlo como una función del pensamiento representativo y de la mentalidad amplia de los actores políticos, lo que exploró al principio de su obra, pero concluimos que optará finalmente por la dimensión contemplativa y desinteresada del Juicio, que actúa retrospectivamente, como juicio

estético. El único momento en que el Juicio adquiere eficacia práctica es en tiempos de crisis o en situaciones críticas.

Arendt cree que Kant no sabía cómo reconciliar su filosofía moral, la Razón Práctica, con la organización del Estado, y que a causa de los prejuicios según los cuales la política concernía al gobierno, no se dio cuenta de que la *Crítica del Juicio* pertenecía a la filosofía política. Una de las teorías de Kant que interesará a Arendt es la que dice que para ser un buen ciudadano no hay que ser un hombre bueno, de que no es la moralidad causa de la buena constitución del Estado sino más bien al revés, con lo que Arendt cree que va más lejos que Aristóteles. El imperativo categórico establece: actúa siempre de modo que la máxima de tu conducta pueda devenir una ley general. Puedo querer la mentira, pero no una ley universal de mentir, pues no habría promesa alguna. El hombre malvado es el que hace una excepción consigo mismo, no el que desea el mal, pues es imposible que lo haga. Lo que importa en su conducta es que es secreta: no podría hacerlo en público porque atentaría contra el bien común. Arendt subraya entonces, de nuevo con Kant, que en política todo depende de la conducta pública.

Para Arendt, la política es un modo de juzgar las apariencias y no los propósitos, con lo que equipara el juicio político con el juicio estético. Analiza la afinidad entre la política y la estética, dado que ambas se interesan por el mundo de las apariencias. Describe la mundanidad y durabilidad de las obras de arte, las únicas cosas sin una función en el proceso vital de la sociedad. Para Arendt, Kant es el filósofo en el que es más importante el concepto de apariencia. Cree que poseía una conciencia preclara sobre lo político.

Arendt entiende que el pensamiento crítico tiene siempre implicaciones políticas, que pueden ser muy graves, como en Sócrates, y es antiautoritario. Así, señala que Kant fue el destructor de todo a pesar de que no frecuentó la plaza pública y de que la *Crítica de la Razón Pura* no fue popular, y lo hizo en la Ilustración, la época que preconizaba este tipo de pensamiento. La única persuasión es el ejemplo, como muestra Sócrates. Las verdades absolutas se suelen imponer con violencia. En

cualquier caso, en la ciudad pasan a ser opiniones. Frente al rey filósofo de Platón y a la preponderancia que Aristóteles otorga al *biós theorétikós*, en Kant, en cambio, el filósofo esclarece las experiencias que compartimos todos, como y entre los demás.

Arendt subraya que Kant remonta la predisposición a la melancolía a partir de la idea de progreso, que es de la especie, el individuo no puede lograrlo. Cree que la especie supone el conjunto de una serie de generaciones que se extiende hasta el infinito, al que se aproxima incesantemente. El destino del género humano en su conjunto es un *progresar ininterrumpido* y la consumación de tal progreso es una mera idea, aunque muy provechosa para Kant.

La idea del progreso en la Historia es para Kant un deber innato que, según Arendt, implica descuidar lo particular y dirigir la atención hacia lo universal. Se encuentra en Kant la noción de que la guerra es necesaria, de que las catástrofes, los males y sufrimientos existen para la producción de cultura. Sin ellos, los hombres retornarían al estado de brutalidad regido por la satisfacción animal. Kant cree que el mal es, por su propia naturaleza, autodestructivo. Las inclinaciones egoístas de los hombres se contrarrestan mutuamente, y la Providencia proporciona una salida al fin de la humanidad. En este punto, resulta de nuevo decisiva la importancia del espectador. Respecto a la acción, Kant se sitúa con la paz. Sin embargo, no es esto lo que ve el espectador y el irónico título de *Sobre la paz perpetua* alude a la contradicción. El Juicio del espectador, el juicio estético, es que la guerra tiene algo de sublime, lo que no tiene consecuencias prácticas para la acción.

Para Kant, la importancia de lo sucedido reside sólo en el ojo del observador, en las opiniones de los espectadores que expresan públicamente sus posiciones, que prueban la disposición moral de la humanidad. Pero Kant no toma partido por los revolucionarios y dice que la revolución siempre es injusta. Aquí se observa de nuevo el choque entre el principio a partir del cual se actúa y el principio que rige el Juicio. Así, sobre la Revolución Francesa, lo que le interesa es la manera de pensar de los espectadores o ciudadanos del mundo que muestra abiertamente su simpatía –tan general como desinteresada–, su entusiasmo, por una de las partes en liza, pese al

peligro que pueda reportarles, demostrando así un carácter moral de la especie humana, cuanto menos en la disposición, que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que cree que ya lo entraña. Arendt verá en este texto una muestra de la dimensión intersubjetiva del Juicio y la prueba del valor único e intransferible del juicio de cada hombre sobre la Historia, precisamente de su dignidad como individuo. Concluimos entonces que la fundamentación última del progreso moral que hace Kant al final de su obra y la de la dignidad del juicio de cada hombre de Arendt se asientan sobre la misma base. En este punto, el espectador mantiene su dignidad, que para Arendt la pierde cuando Kant sostiene que el progreso sólo lo alcanza la especie.

Frente al concepto de Historia griego, en el que el espectador observa y juzga el acontecimiento particular sin relacionarlo con un proceso más extenso, Kant erige el progreso en norma a partir de la cual valorar la Historia, lo que invierte el viejo principio de que el sentido de la Historia se revela sólo cuando llega a su fin. En Kant, la importancia de la narración o del acontecimiento no reside en su cumplimiento, sino en el hecho de que abre nuevos horizontes para el futuro. Es la esperanza que representaba para las generaciones futuras lo que hizo de la Revolución Francesa un acontecimiento significativo. A la pregunta quién es el sujeto de la Historia, Kant responde el género humano. El sentido de su existencia puede ser revelado sólo en su totalidad, no a un hombre o a una generación. La perspectiva, el punto de vista general, está ocupada, preferentemente, por el espectador, que es un ciudadano del mundo o un espectador del mundo. Es él quien establece, al tener una idea del todo, si en un acontecimiento singular, particular, se da progreso o no. Creemos que esta perspectiva salvaría la creencia en el progreso de Kant a ojos de Arendt, dado que hay un espectador que juzga y decide, aunque al final concluye con una visión crítica, a diferencia de Villacañas, Anderson-Gold o Rivera de Rosales, quienes reconcilian la dignidad del individuo con la idea de progreso y en el caso de este último, la filosofía moral y la política.

Arendt apunta que en Kant se da tal contradicción: el progreso infinito es la ley de la especie humana y, al mismo tiempo, la dignidad del hombre exige que cada uno

de nosotros sea visto en su particularidad. Así, la misma idea del progreso contradice la noción kantiana de la dignidad del hombre. El progreso significa que la Historia nunca tiene un fin, con lo que no existe un lugar en el que podamos situarnos y mirar atrás. A diferencia de los autores mencionados antes, Ricoeur sí que aprecia esta brecha en Kant, aunque apunta frente a la interpretación de Arendt que la nota de esperanza con que acaba Kant el ensayo es consustancial al juicio político en la medida en que el juicio político no puede estar contenido en una visión retrospectiva, sino de futuro, incluso profética.

La reivindicación del pasado es una constante que empieza a tratarse entre los críticos con el progreso como Benjamin o Arendt, que no lo perciben como una carga sino como una fuerza. Entendemos que el análisis de Arendt parte de la línea del ángel del futuro de Benjamin. Aunque Arendt no cree en una fuerza mesiánica redentora, comparte la visión de Benjamin de la fuerza salvadora de la narración de historias. Arendt sí contempla el principio de natalidad de San Agustín, el único gran pensador que, a su juicio, vivió en un momento semejante en la Historia, en una catástrofe. El problema es que la perspectiva de una espontaneidad absoluta, de un comienzo radical, es para los hombres difícil de afrontar, apunta Arendt, incluso para los hombres de acción. Para afirmar la libertad ante este *impasse*, Arendt se orienta hacia la facultad de juzgar como única vía de salida. Frente a la idea de que estamos condenados a ser libres, el Juicio permite experimentar un sentimiento de placer en la contingencia de lo particular, y es ahí adónde se llega cuando se relatan historias. El juicio retrospectivo redime la acción humana.

Pero el Juicio, aunque hace soportable el peso de la libertad, es una actividad melancólica. Arendt sostiene que el intento de Kant por escapar de la melancolía subyacente a la actividad de juzgar es la causa de la tensión que recorre su teoría del juicio político. La idea del progreso o la noción de que la Historia tiene sentido ofrecen una escapatoria. Sin embargo, para Arendt este postulado contradice la supremacía otorgada al espectador desinteresado, autónomo del curso de la Historia. A la luz de estas palabras, cabe analizar los epígrafes que puso Arendt a la tercera parte de *La*

*vida del espíritu*, “El Juicio”, que no llegó a comenzar. El primero, de *Farsalia*, “la causa vencedora plugo a los vencedores, pero la vencida, a Catón”, implica que los milagros de los perdedores de la Historia procuran un placer desinteresado al espectador. El segundo, del *Fausto* de Goethe (“Si pudiera alejar de mi senda la magia, olvidando del todo los hechizos, delante de ti, Naturaleza, estaría como hombre sólo, y valdría entonces la pena ser un hombre”), podría significar para Arendt que la dignidad del hombre exige dejar a un lado falacias como la idea metafísica de Historia.

La elección de la teoría del Juicio de Kant para fundamentar una teoría política ha sido criticada por varios autores que, entre otras cuestiones, alegan que el planteamiento de Kant es excesivamente formal y que se dirige a una franja reducida de la experiencia estética. Entre las dificultades que supone la elección de Kant, Beiner señala que el planteamiento kantiano no presta atención a los tipos de conocimiento implicados en el Juicio y no determina las capacidades epistémicas que cualifican a los hombres para juzgar; por ejemplo, la prudencia, la experiencia, la madurez o la sagacidad, concebidas tradicionalmente como signos de la sabiduría práctica del hombre de acción. Además, Kant excluye del gusto lo que denomina “intereses empíricos”, como las inclinaciones sociales y las pasiones.

Beiner y Zegarra consideran que apelar al Juicio de los semejantes es, en el planteamiento kantiano, un requisito puramente formal que no tiene nada que ver con una relación sustantiva de comunidad (de ahí la reiterada afirmación de que el Juicio se ejerce a priori). Creen que las necesidades concretas, los propósitos y los fines particulares de mi propia comunidad son tan poco relevantes para el Juicio como los de cualquier otra. Gadamer, en su crítica de la estética kantiana, planteó este tipo de problemas. Declara que Kant despolitiza la idea de *sensus communis*, que originariamente tenía importantes connotaciones políticas y morales. Opina que la noción kantiana del Juicio, formal y restringida, vacía la antigua concepción, de raíz romana, de la plenitud de su contenido social y moral.

Estas críticas también apuntan que el juicio de gusto no es en Kant un juicio de conocimiento. Así, a diferencia de las teorías del Juicio derivadas de Aristóteles, esta

teoría del juicio político no permite hablar de conocimiento político. En este contexto, Habermas sostiene que cuando Arendt rechaza introducir el discurso práctico en el ámbito del discurso racional, niega su rango cognitivo y establece una separación entre conocimiento y juicio práctico.

Pero Beiner cree que en última instancia, Arendt no busca en Kant una teoría del juicio político, ya que sostiene que no existe más que una facultad de juzgar, unitaria e indivisible, presente en distintas circunstancias. No existe una facultad distinta que pueda identificarse con el juicio político, sino que la capacidad ordinaria del Juicio se acerca a los acontecimientos políticos.

Concluimos que no hay indicios de ninguna aplicación ni desarrollo político en la *Crítica del Juicio*, pero sí consideramos que los elementos que toma Arendt, ampliados además con otras partes de la obra de Kant y con la perspectiva con que los plantea, pueden constituir una base para una teoría política.

Consideramos que la elección de Kant por parte de Arendt se debe a que es el filósofo que le ofrece un marco más propicio para sus objetivos. Kant reúne varios aspectos fundamentales para Arendt: su teoría del Juicio, que permite enfrentar la melancolía de la vida, su llamamiento a pensar por uno mismo, su concepción de lo público y de la pluralidad, de la belleza, del arte y de la política como las actividades netamente humanas que conforman el mundo del hombre, su rechazo del rey filósofo y su concepción del filósofo como hombre en la plaza pública y de que todos los hombres están llamados a desarrollar el Pensamiento y el Juicio. Su teoría del Juicio, además, provee ejemplos como base para una concepción de la Historia y la política basadas en los particulares (narraciones), no en los universales (el proceso histórico). A todo esto se une la teoría del espectador desinteresado como juez que, sin embargo, desemboca en dos conclusiones contrapuestas: para Kant su entusiasmo en hechos como la Revolución Francesa prueba la existencia de progreso moral, mientras que Arendt cree que este entusiasmo del espectador descansa en la dimensión intersubjetiva del Juicio y es la prueba del valor único e intransferible del Juicio de cada hombre sobre la Historia, precisamente de su dignidad como individuo.



A nuestro juicio, otro factor que puede explicar la preferencia de Arendt por Kant frente a Aristóteles es la evolución del concepto de individuo y la separación entre legalidad y moralidad que propone Kant. En Grecia, todavía no se había alcanzado el grado de reflexión sobre la libertad basado en la subjetividad del individuo en cuanto tal, independiente de todo condicionamiento natural.

En suma, concluimos que un importante factor que sitúa a Arendt más cerca de Kant que de Aristóteles a pesar de las mayores posibilidades que podría ofrecerle la *Phronesis* es, precisa y paradójicamente, el posible progreso moral de la humanidad. La dimensión intersubjetiva que desarrolla Kant y que le permite afirmar que hay progreso moral se sitúa en los espectadores y en su modo de pensar, que es en sí mismo una prueba de ese progreso. Se trata de una actitud que podemos hermanar con un sentimiento apasionado de entusiasmo que hace participar al espectador de un suceso del que no participa. La reflexión final sobre el progreso de Arendt es hija de su tiempo, pero creemos que depura los elementos de catástrofe muy ligados al siglo XX que están más presentes en Benjamin, Horkheimer y Adorno quizás porque la suya es una reflexión que parte de un análisis estrecho de la teoría de Kant más que de la concepción de progreso generalizada a partir del siglo XVII.

Se contrapone aquí la visión del progreso de la Ilustración con la del siglo XX: el terremoto de Lisboa de 1755 se ha presentado a veces como un fenómeno con efectos análogos al Holocausto, en el sentido de que tuvo un impacto transformador en la cultura y la filosofía europeas.

El terremoto de Lisboa planteaba preguntas como si podía ser un castigo divino y si el acontecimiento lo causaba alguna cuestión psicológica y moral, interrogantes que Kant rechaza. Este desastre natural tendrá impacto en la época, por ejemplo, en Voltaire, pero no acallará, ni mucho menos, el desarrollo creciente del concepto de progreso en el marco de la defensa kantiana de los ideales de la Ilustración y de su celebración de lo que implica la Revolución Francesa. El siglo XX, en cambio, se enfrenta al Holocausto, al mal absoluto, en último término, a la eliminación del individuo y de lo que en él hay de Humanidad. Podría decirse que es la culminación del

concepto de progreso, de la expansión máxima y del máximo aprovechamiento, la realización de la indiferencia por la vida individual a que tiende la Historia en Hegel.

Asumirán la tarea de pensar sobre el mundo y el hombre después de Auschwitz filósofos judíos de origen alemán víctimas del nazismo como Benjamin, Horkheimer o Adorno, quienes serán muy críticos con la Ilustración y el concepto de progreso, pero quienes se mantendrán fieles a los ideales positivos de este proceso y tratarán de construir un proyecto de futuro. El proyecto de Arendt se centra en la teoría del Juicio que basa en Kant para reconstruir un espacio público arrasado y la facultad de discernir de cada hombre. En su necesidad de comprender, verá el mal del totalitarismo como un mal banal, que se define precisamente por la renuncia al Juicio y a la capacidad crítica. El juicio de cada hombre sobre el pasado rescata su dignidad del avance inexorable de la especie que propone Kant y supone un acicate para encarar el futuro. Consideramos que en el análisis sobre el entusiasmo del juicio del espectador como prueba del progreso moral, las concepciones de Kant y Arendt no son tan diferentes, pero ambos se decantan como hijos de su tiempo por la defensa clara de las respectivas existencia e inexistencia del progreso. La crítica al progreso es connatural a los pensadores judíos del siglo XX que, sin embargo, no reniegan por completo de la Ilustración.

Frente a la crítica de los posmodernos al relato racional, Habermas recoge el impulso ilustrado y propone un nuevo paradigma de razón comunicativa. Entre las corrientes posmodernas, destaca la paradoja de que un pragmatista como Rorty, que no cree que exista una verdad objetiva y unos derechos inalienables, sí coincida con Kant en su defensa del progreso como un aumento de nuestra capacidad para ver como moralmente irrelevantes un número creciente de diferencias entre los individuos, a lo que cree que contribuyen, de nuevo, los ejemplos, que ahora proporcionan relatos y textos literarios o utópicos y proféticos.

Nos encontramos cerca de pasar el primer cuarto del siglo XXI y el debate sobre la Ilustración y el progreso sigue vigente. Los ilustrados se enfrentan a los populismos y a sus verdades alternativas mientras sigue muy presente hoy la crítica a los monstruos

del sueño de la Razón en un mundo globalizado en el que el desarrollo técnico ya permite contemplar que la acción del hombre dañe incluso al planeta. El reconocimiento de los horrores del progreso parece a algunos el requisito ineludible para afrontarlos. A la vez, una corriente de nuevos ilustrados defiende el progreso a partir de los logros sociales y las conquistas de grupos oprimidos en el siglo XX. La creencia en que estas mejoras son posibles les sirve de impulso. Vemos que no han perdido actualidad las teorías de Bury o Collingwood de que el progreso se mueve en el terreno de las creencias, de hipótesis que pueden ser ciertas o no. Compartimos su tesis de que no son hechos sino hábitos mentales, maneras de concebir las cosas, cuestión de temperamento, de gusto. En el debate actual, se llega a identificar a quienes defienden el progreso con posiciones conservadoras o liberales, y a quienes lo niegan, paradójicamente, con tesis progresistas o de izquierda.

En el siglo XVIII, los avances técnicos y científicos eran todavía a mucha menor escala en sí mismos y como instrumentos del bien o del mal, y el dilema moral al que se enfrentó la época trató las causas de un desastre natural. El siglo XX nos sitúa frente a un progreso técnico y científico con capacidad de destruirlo todo y frente a la barbarie de la aniquilación de la Humanidad en Auschwitz; pero también observamos los avances de la educación, que se ha universalizado, al menos en Occidente, las conquistas de los trabajadores, de las mujeres y de los homosexuales... Estos hechos nos llevan a tomar en consideración la teoría de Jacques Maritain sobre el sentido de la historia humana, en la que cree descubrir en su curso un doble movimiento antagónico de progreso simultáneo en la línea del bien y en la línea del mal, imagen que creemos que no habría sido del agrado de Kant, pero que quizás habría tomado más en consideración que las tesis de Mendelssohn.

Maritain considera que la ley más importante de la Filosofía de la Historia es la del progreso de la conciencia moral, que le parece uno de los ejemplos menos cuestionables del progreso de la humanidad. Apunta que no está señalando ningún progreso en el comportamiento moral humano, sino de la conciencia moral en cuanto al conocimiento de los preceptos particulares de la ley natural. Así, recalca que la

filosofía moral presupone una experiencia moral, la experiencia histórica de la humanidad, y va avanzando con ella.

Cabría refutar a los defensores del progreso y a sus detractores que tanto la línea del bien como la del mal se exacerban y sofistican con el tiempo. Queda decidir qué plato de la balanza pesa más si es que alguno lo hace o si puede ser un deber moral defender que lo hace. Por temperamento, nos inclinamos por la concepción de progreso de Kant más que por la crítica de Arendt, aunque creemos que ambos se encuentran en el entusiasmo del espectador que juzga. El deber moral sería defender el plato de la balanza que lleve a cada uno a perseguir un progreso o, mejora, si se prefiere, moral.



## BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, T. (1973): *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel.
- (1975): *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.
- Aguirre, M. (2011): "Kant y la filosofía de la Historia", *Revista de la Academia* n. 16, p. 11-24.
- Álvarez de Toledo, C. (2018): "Los aguafiestas", *El Mundo* (6/1/2018), p. 12.
- Andersen-Gold, S. (2001): *Unnecessary evil: history and moral progress in the philosophy of Immanuel Kant*, Nueva York, State University of New York Press.
- Arana, J. (1982): *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico (1746-1764)*, Universidad de Sevilla, Secretariado de Publicaciones.
- Arendt, H. (1995): *De la Historia a la acción*, Barcelona, Paidós.
- (1997): *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós.
- (2000): *Rahel Varnhagen: vida de una mujer judía*, Barcelona, Lumen.
- (2001): *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa.
- (2004): *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós.
- (2005): *Eichmann en Jerusalén*, Barcelona, Debolsillo.
- (2005a): *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Madrid, Caparrós Editores.
- (2005b): *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- (2006): *Tiempos presentes*, Barcelona, Gedisa.
- (2007): *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental; seguido de Reflexiones sobre la revolución húngara*, presentación y edición de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, D.L.
- (2007a): *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós.
- (2008): *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.
- (2009): *Escritos judíos*, Madrid, Paidós.
- (2009a): *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro.
- (2009b): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- (2010): *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós.

- (2010a): *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Madrid, Trotta.
- (2010b): *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2012): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.
- (2012a): *Los hombres y el terror y otros ensayos*, Barcelona, RBA.
- (2014): *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza.
- (2016): *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ediciones Península.
- (2017): *Verdad y mentira en la política*, Barcelona, Página indómita.
- Aristóteles (2003): *Ética nicomaquea*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2010): *Política*, Madrid, Alianza Editorial.
- Baiasu, S., Pihlström, S. y Williams, H. (2011): *Politics and Metaphysics in Kant*, Cardiff, University of Wales Press.
- Beiner, R. (1997): "Rereading Hannah Arendt's Kant Lectures", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 23, n. 1, p. 21-32.
- (2012): "Ensayo interpretativo. Hannah Arendt y la capacidad de juzgar", en H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós, p. 157-270.
- Benhabib, S. (1996): *El reluctant modernismo de Hanna Arendt: El diálogo con Martin Heidegger*, Valencia, Episteme.
- Benjamin, W. (2004): *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal.
- (2009): *Estética y política*, Buenos Aires, Las cuarenta.
- (2012): *El origen del 'Trauerspiel' alemán*, Madrid, Abada Editores.
- (2014): *Radio Benjamin*, Madrid, Akal.
- Bernstein, R. J. et al (2001): *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur.
- Birulés, F. (2000): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa.
- (2007): *Una herencia sin testamento*, Barcelona, Herder.
- Bloch, E. (2011): *Derecho natural y dignidad humana*, Madrid, Dykinson.
- Bouretz, P. (2012): *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, Madrid, Trotta.

- Broch, H. (2002): *El maleficio*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.
- (2012): *La muerte de Virgilio*, Madrid, Alianza Editorial.
- Buckler, S. (2001): *Hannah Arendt and Political Theory: Challenging the Tradition*, Edimburgo, Edinburgh University Press.
- Burke, E. (2014): *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y de lo bello*, Madrid, Tecnos.
- Burke, P. (2016): *El sentido del pasado en el Renacimiento*, Madrid, Akal.
- Bury, J. (1971): *La idea del progreso*, Madrid, Alianza Editorial.
- Cacciari, M. (1989): *El Ángel necesario*, Madrid, Visor.
- Canovan, M. (1995): *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Carr, N. (2011.): *Superficiales. ¿Qué está haciendo Internet con nuestras mentes?*, Madrid, Santillana.
- Cassirer, E. (1993): *Kant, vida y doctrina*, México D. F, Fondo de Cultura Económica.
- Chiurazzi, G. (2008): *Teorías del Juicio*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Clottes, J. y Lewis-Williams, D. (2010): *Los chamanes de la prehistoria*, Madrid, Ariel.
- Collingwood, R. G. (1979): *Ensayos sobre la Filosofía de la Historia*, Barcelona, Barral.
- (1972): *Idea de la Historia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Cruz, M., Birulés, F. (eds.) (1994): *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Cubo, Ó. (2012): *Kant. Sentido común y subjetividad*, Madrid, Plaza y Valdés.
- Deleuze, G. (2008): *Kant y el tiempo*, Buenos Aires, Editorial Cactus.
- Espada, A. (2011): "Hacia el Este (VI)", *El Mundo* por dentro y por fuera, (13/08/2011), <http://www.elmundo.es/blogs/elmundo/elmundopordentro/2011/08/13/hacia-el-este-vi.html>
- (2017): "Salsa holandesa", *El Mundo* (14/02/2017), p. 2.
- (2017a): "Todo va bien menos la política", *El Mundo* (31/12/2017), p. 4.
- Flores D'Arcais, P. (1996): *Hannah Arendt. Existencia y libertad*, Madrid, Tecnos.



- Földényi, L. (2006): *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- Fontán, M. (1994): *El significado de lo estético. La 'Crítica del Juicio' y la filosofía de Kant*, Pamplona, Eunsá.
- Foucault, M. (2006): *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
- Gadamer, H. G. (1976): *La Razón en la época de la ciencia*, Barcelona, Alfa.
- (1993): *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Gandesha, S. (2004): "Writing and judging. Adorno, Arendt and the chiasmus of natural history", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n. 4, p. 445-475.
- García Morente, M. (2004): *La filosofía de Kant. Una introducción a la filosofía*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- (2002): *Ensayos sobre el progreso*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- Goethe, J. W. (2011): *Fausto*, Madrid, Alianza.
- Gray, J. (2015): "Steven Pinker is wrong about violence and war", *The Guardian* (13/02/2015),  
<https://www.theguardian.com/books/2015/mar/13/john-gray-steven-pinker-wrong-violence-war-declining>
- Gutiérrez de Cabiedes, T. (2015): *Palabra de Hannah Arendt. Ser o no ser periodista en la era punto cero*, Ediciones encuentro, Madrid.
- Habermas, J. (1986): *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- (2008): *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores.
- (2011): *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta.
- Havelock, E. (1994): *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor.
- Hegel, G. W. (1987): *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, Madrid, Tecnos.
- Heine, H. (2008): *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid, Alianza.

- Heller, A., Fehér, F. (1991): "Hannah Arendt on the 'Vita Contemplativa'", *The Grandeur and Twilight of Radical Universalism*, New Brunswick y Londres, Trasaction Publishers.
- Hermida, C. (2016): "La naturaleza del mal en el pensamiento de Hannah Arendt", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*, n. 34, p. 162-181.
- Hernández, M. A., (2009), "El sendero que se bifurca: Hannah Arendt lectora de Kant", *Claves del pensamiento*, año III, n, 6, p. 105-129.
- Herzog, A. (2000): "Illuminating inheritance. Benjamin's influence on Arendt's political storytelling", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, n. 5, p. 1-27.
- Holden, T. (2017): "Adorno and Arendt: Evil, Modernity abd the Underside of Theodicy", *Sophia*, Springer Science, 11 de enero.
- Homero, (1997): *Ilíada*, Madrid, Espasa Calpe.
- Horkheimer, M. (1982): *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza.
- (1999): *Materialismo, metafísica y moral*, Madrid, Tecnos.
- Y Adorno, T. (2004): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- (2010): *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- Kant, I: (1987): *Sueños de un visionario*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1995): *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza.
- (1997): *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime*, Madrid, Alianza.
- (2000): *Filosofía de la Historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- (2003): *Crítica del discernimiento*, Madrid, Antonio Machado Libros.
- (2003a): *El conflicto de las facultades*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2004): *¿Qué es Ilustración?*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2004a): *Sobre la paz perpetua*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2005): *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Taurus.
- (2006): *Crítica de la Razón Práctica*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- (2008): *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.

- (2009): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Ediciones Encuentro.
- (2010): *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*, Madrid, Tecnos.
- (2011): *Crítica del Juicio*, Madrid, Tecnos.
- (2011a): *Primera introducción de la 'Crítica del Juicio'*, Madrid, Escolar y Mayo.
- (2017): *En defensa de la Ilustración*, Barcelona, Alba Editorial.
- Koselleck, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- (2001): *Los estratos del tiempo: estudios sobre la Historia*, Barcelona, Paidós.
- (2007): *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, Madrid, Trotta.
- Lebrun, G. (2008): *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la 'Crítica del Juicio'*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Lederman, S. (2016): "The actor does not judge: Hannah Arendt's theory of Judgement", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 42, n. 7, p. 727-741.
- Lewis-Williams, D., (2005): *La mente en la caverna. La conciencia y los orígenes del arte*, Madrid, Akal.
- López Molina, A. M. (1983): *Razón pura y Juicio reflexionante en Kant*, Madrid, Universidad Complutense.
- López Tobajas, A. (2013): *Manifiesto contra el progreso*, Palma, José J. de Olañeta, Editor.
- Losilla, C. (2007): *El sitio de Viena. Huellas de Fritz Lang*, Madrid, Notorious Ediciones.
- Löwith, K. (1956): *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Madrid, Ediciones Rialp.
- (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Katz Editores.
- (2008): *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, Buenos Aires, Katz Editores.
- Lozano, J. (2015): *El discurso histórico*, Madrid, Sequitur.

- Lucano (2003): *Farsalia*, Madrid, Alianza.
- Lucas, A. (1994): *Tiempo y memoria. Una reflexión sobre la filosofía de la historia de Walter Benjamin*, Madrid, Fundación de Investigadores Marxistas.
- Lyotard, J.-F. (1994): *El entusiasmo. Crítica kantiana de la Historia*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Mann, T. (2007): *Doktor Faustus: vida del compositor alemán Adrian Leverkühn narrada por un amigo*, Barcelona, Edhasa.
- Maritain, J. (1962): *Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, Editorial Troquel.
- Mate, R. (2006): *Medianoche en la historia: comentarios a las Tesis de Walter Benjamin 'Sobre el concepto de historia'*, Madrid, Trotta.
- (2011): *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Anthropos.
- Muchnick, P. (2008): "Kant y la antinomia de la razón política moderna", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. XXXIV, n. 1, p. 39-61.
- Muguerza, J., De la Fuente, Y. (2008): *Occidente: razón y mal*, Bilbao, Fundación BBVA.
- Musil, R. (1968): *El hombre sin atributos*, Barcelona, Seix Barral.
- Ong, W. J. (2011): *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Pardo, J. L. (2017): *Estudios del malestar. Políticas de autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona, Anagrama.
- Picketty, T. (2014), *El capital en el siglo XXI*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.
- Pinker, S. (2017): "Yo también tuve que marcharme de Quebec", entrevista de Cayetana Álvarez de Toledo, *El Mundo*, 23/10/2017, p. 4-6.
- Philonenko, A. (1986): *La théorie kantienne de l'histoire*, París, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Prinz, A. (2002): *La filosofía como profesión o el amor al mundo. La vida de Hannah Arendt*, Barcelona, Herder.
- Prior Olmos, Á. (2009): *Voluntad y responsabilidad en Hannah Arendt*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Y Rivero, A. (eds.), (2015): *Filosofía, historia y política en Ágnes Heller y Hannah Arendt*, Universidad de Murcia. Villacañas, J. L.: "La cuestión del espíritu: Weber en Arendt", p. 19-36.

- Ricoeur, P. (1999): *Lo justo*, Madrid, Caparrós.
- (2008): *Lo justo. 2, Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta.
- Rivera de Rosales, J. (2005): "Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante". *Ideas y Valores* nº 128, Bogotá Colombia, p. 1-29.
- Rodríguez Aramayo, R. (2001): *Inmanuel Kant*, Madrid, Edaf Ensayo.
- Rodríguez, M. (1993): "Kant y la idea de progreso", *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. VI, n. 10, Editorial Complutense, p. 395-411.
- Rorty, R. (2000), *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós.
- Ruano, Y. (1996): *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta.
- (2001): *La libertad como destino: el sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Sánchez Madrid, N., (2011): "Educación, cultura y Estado-nación en Hannah Arendt y Theodor Adorno. Dos lecturas de los orígenes del totalitarismo", *Ontology Studies* 11, p. 65-85.
- (ed.), (2016), *Hannah Arendt y la literatura*, Barcelona, Bellaterra.
- Sánchez Muñoz, C. (2003): *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Séneca, L. A. (2008): *Epístolas morales a Lucilio II*, Madrid, Gredos.
- (2014): *Epístolas morales a Lucilio I*, Madrid, Gredos.
- Sebal, W. G. (2003): *Sobre la historia natural de la destrucción*, Barcelona, Anagrama.
- Serrano de Haro, A. (2016): *Hannah Arendt. El totalitarismo es una forma nueva de dominación que usa el terror para destruir al ser humano*, Madrid, RBA.
- Speight, A. (2002): "Arendt and Hegel on the tragic nature of action", *Philosophy & Social Criticism*, vol. 28, n. 5, p. 523-536.
- Spengler, O. (2011): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal*, Tomo I, Madrid, Espasa Calpe.
- (2007). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal*, Tomo II, Madrid, Espasa Calpe.

- Stent, G. S. (1986): *Las paradojas del progreso*, Barcelona, Salvat.
- Strauss, L. (2004): *¿Progreso o retorno?*, Barcelona, Paidós.
- Talavera, P. (2011): "Kant y la idea del progreso indefinido de la humanidad", *Anuario filosófico* 44/2, p. 335-371.
- Trueba, D. (2017): "Atrás", *El País* (12/12/2017), p. 2.
- Ujaldón, E. (2004), "Hannah Arendt, lectora de Kant: una crítica smithiana", *Revista de Filosofía* n. 34, p. 211-224.
- Ureña, E. M. (1979): *La crítica kantiana de la sociedad y la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Madrid, Tecnos.
- Valladolid, T. (2011); "Hannah Arendt. El valor de juzgar", *Claves de Razón Práctica*, n. 218, diciembre 2011, p. 52-6.
- Villacañes, J. L. (1987): *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos.
- (1990): *Estudios sobre la 'Crítica del Juicio'*, Madrid, Visor.
- (1994): *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel.
- (1997): *Kant y la época de las revoluciones*, Madrid, Akal.
- (2013): *Dificultades con la Ilustración. Variaciones sobre temas kantianos*, Madrid, Verbum.
- Walsh, W. H. (1978): *Introducción a la Filosofía de la Historia*, México, Siglo Veintiuno.
- Weil, É. (2008): *Problemas kantianos*, Madrid, Escolar y Mayo.
- Wellmer, A. (2000): "Hannah Arendt sobre el Juicio: la doctrina no escrita de la Razón", en F. Birulés, *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Barcelona, Gedida, p. 259-281.
- (2001): "Hannah Arendt y la revolución", en R. J. Bernstein et al, *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Madrid, Sequitur, p. 99-117.
- Young-Bruehl, E. (2006): *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona, Paidós.
- Zamora, J. Á: (2010): "H. Arendt y Th. W. Adorno: pensar frente a la barbarie", *Arbor Ciencia, Pensamiento y Cultura*, CLXXXVI 742, p. 245-263.

Zegarra, R. (2013): "Forma y contexto. La tensión arendtiana en torno al problema del juicio", *Revista de Filosofía y teoría política* n. 44, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, p. 87-112.